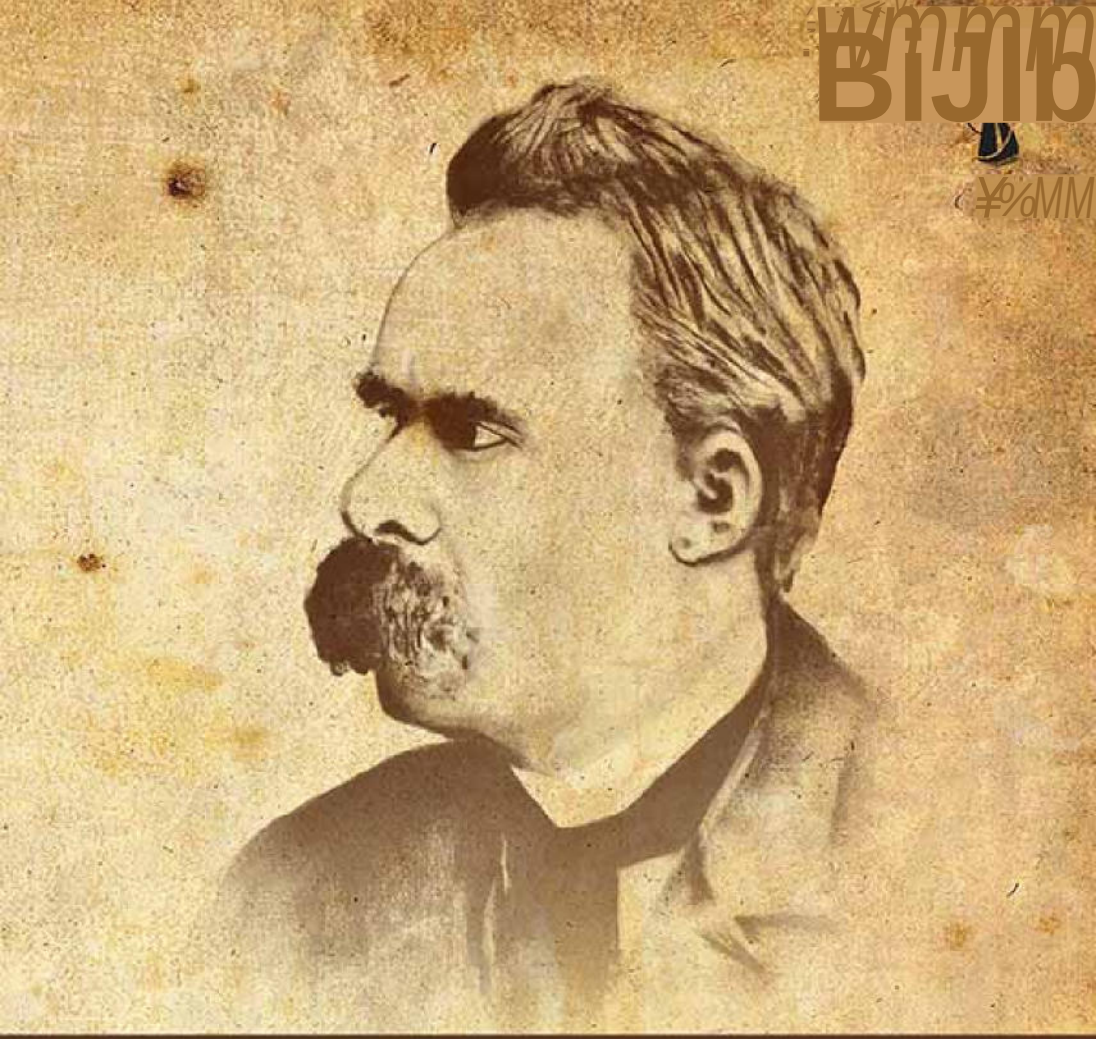

GAYA FILSAFAT NIETZSCHE

A. Setyo Wibowo

GAYA FILSAFAT NIETZSCHE

A. Setyo Wibowo

PENERBIT PT KANISIUS

GAYA FILSAFAT NIETZSCHE

Oleh: A. Setyo Wibowo

1017004010

©2017 PT Kanisius

PENERBIT PT KANISIUS
Anggota SEKSAMA (Sekretariat Bersama) Penerbit Katolik Indonesia
Anggota IKAPI (Ikatan Penerbit Indonesia)
Jl. Cempaka 9, Deresan, Caturtunggal, Depok, Sleman,
Daerah Istimewa Yogyakarta 55281, INDONESIA
Telepon (0274) 588783, 565996; Fax (0274) 563349 E-
mail: office@kanisiusmedia.co.id
Website: www.kanisiusmedia.co.id

Editor: Widiantoro
Desain isi: Rosa
Desain sampul: Galih
Ilustrasi sampul: Karya Titarubi "Nietzsche", 2015. Arang di atas kanvas 65 x 45 cm

Edisi elektronik diproduksi oleh Divisi Digital Kanisius tahun 2017.

ISBN 978-979-21-5129-9 (pdf)

ISBN 978-979-21-5131-2 (cetak)

Hak cipta dilindungi undang-undang.
Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk
dan dengan cara apa pun tanpa izin tertulis dari Penerbit.

KATA PENGANTAR

Sindhunata

Sekarang, kita hidup di zaman yang serba *post*. Apa saja diembel-embeli dengan *post*. Hanya yang berembel-embelkan *post*, itulah yang relevan dan laku. Maka ada *post* modernisme, *post* industri, *post* materi, dan *post* histori. Mestinya, segala yang berkonotasi dengan *post* ini mengandung dan membawa apa yang lebih baik, lebih bernilai, dan lebih mulia daripada apa yang terjadi sebelumnya.

Ternyata, bukan demikian yang terjadi. Segala pengertian *post* justru mengungkapkan kekritisan dan kekhawatiran terhadap kemajuan atau perkembangan yang telah terjadi. Janji dan harapan yang dicanangkan oleh penemuan, pemikiran, dan prestasi zaman sebelum era *post* ini ternyata tidak terjadi dan terbukti.

Praktis, dengan demikian, *post* modernisme adalah kritik terhadap pencerahan akal budi di era modernisme; *post* industri adalah kegalauan terhadap gemerlap industri; *post* materi adalah ketidakpercayaan terhadap pengagung-agungan materi, dan *post* histori adalah pesimisme yang sinis terhadap optimisme perjalanan sejarah. Benar misalnya kata pakar psikologi politik, Peter Brückner, *post historie* tak lain tak bukan adalah pemantapan struktur kekerasan secara definitif.

Segala macam kritik beraliran *post* sesungguhnya hendak mengutarakan kebenaran ini: tiada hal baru yang terjadi, semuanya yang kelihatan baru adalah pengulangan kembali dari yang sebelumnya pernah terjadi. Pembebasan mengulang-kembalikan pembudakan. Pencerahan mengulang-kembalikan pembodohan. Rasionalitas mengulang-kembalikan irasionalitas.

Begitulah dunia ini seakan berjalan menuju kepada kesia-siaannya, tanpa arah dan tujuan, kecuali mengulangi kembali apa yang dulu hendak diatasi dan disempurnakannya. Patut dicatat, jauh sebelum berbagai aliran *post* modernisme mengutarakan kebenaran ini, filsuf Friedrich Nietzsche sudah menggeluti habis-habisan hal tersebut sebagai salah satu pokok tema filsafatnya. *Die ewige Widerkehr des Gleichen*, keulangkembalian abadi dari yang sama, itulah pokok penting filsafat Nietzsche.

Dengan pemikiran tentang keulangkembalian abadi dari yang sama itu, Nietzsche menantang optimisme murahan zaman modern, yang yakin dan percaya, bahwa mereka pasti akan meraih apa yang diharapkan dan direncanakan, serta memperoleh pembebasan, pencerahan, dan rasionalitas, yang mereka cita-citakan. Optimisme murahan ini ternyata tidak terbukti. Manusia terjungkir kembali ke dalam apa yang hendak dijauhi dan disingkirinya. Dalam hal ini, Nietzsche bukan hanya pendahulu dari pemikiran *post* modernisme, tetapi juga peramal, yang ramalannya dengan jitu telah menjadi kenyataan sekarang. Itulah salah satu alasan, mengapa pemikiran Nietzsche masih relevan untuk kita kupas dan pelajari di zaman ini. Itu pula konteks, mengapa kita perlu menyambut gembira terbitnya buku *Gaya Filsafat Nietzsche* karangan A. Setyo Wibowo ini.

Pertama-tama menarik untuk memperhatikan, bagaimana Setyo Wibowo melihat ajaran Nietzsche tentang keulangkembalian abadi (tepatnya penulis menerjemahkan *Kekembalian Yang Sama secara Abadi*—ed.). Ajaran ini dipahaminya bukan sebagai semacam Metafisika nasib, yang mengajarkan tentang predestinasi hidup yang tidak dapat dibantah, melainkan sebagai suatu seni atau gaya yang secara kreatif selalu menghasilkan sesuatu yang baru. Nietzsche mempunyai suatu pengalaman eksistensial yang mendasar dan nyaris sama serta tak berubah. Pengalaman itu digelutinya terus-menerus, ditafsirkannya berulang-ulang.

Dicarinya jalan, gaya, dan peluang untuk mengungkapkan pengalaman dasariah itu. Pencarian itu terus mengalir, tak pernah berhenti. Akhirnya, pencarian menjadi suatu kreativitas luar biasa. Di satu pihak, kreativitas itu tak menghindar dari pengalaman yang satu dan sama, yang melilitnya seperti nasib. Di lain pihak, kreativitas itu sanggup memberi arti, makna, pemahaman serta pembebasan baru terhadap realitas tersebut.

Pergulatan ini membawa Nietzsche untuk menerima dunia, dan kemudian memaknainya dengan segala aspek yang ada padanya. Baginya, dunia ini seperti monster, yang menakutkan, tanpa awal dan tanpa akhir. Namun, dunia juga sesuatu yang amat indah, yang harus kita nikmati. Kontradiksi, dan ketercampuradukan negatif dan positif ini kemudian menuntun Nietzsche untuk menggambarkan dunia dengan suatu gambaran yang khas dan unik, yakni gambaran bahwa dunia ini adalah wanita. Menarik di sini mengutip teks Nietzsche sendiri:

> "Aku hanya hendak mengatakan bahwa dunia itu penuh dengan hal-hal indah, tetapi juga hal-hal yang tak kurang tidak indahnya. Dunia ini sangat miskin, miskin saat yang indah, miskin pewahyuan yang indah seperti di atas. Tetapi, mungkin justru itulah yang membuat hidup mempunyai daya tarik sangat kuat. Hidup ini ditutupi oleh selubung emas, artinya, diselubungi oleh berbagai kemungkinan indah yang memberinya garis tubuh menjanjikan, penuh keraguan, sopan, ironis, membangkitkan welas asih, dan menggoda. Iya, hidup adalah wanita! (*Ja, das Leben ist ein Weib*!)" (hlm. 165)

Pendirian ini menghasilkan ungkapan terkenal Nietzsche: *Amor Fati*. Artinya, kita tidak hanya harus menanggung apa yang tidak dapat diubah, kita bahkan harus mencintainya. Tidak menyerah pada nasib, tetapi menanggungnya, adalah suatu sikap hidup yang luhur. Namun lebih luhur lagi, bila kita tidak hanya mau me-

nanggung, melainkan juga mencintainya. "*Amor fati*, semoga inilah cintaku!," kata Nietzsche.

Buku karangan Setyo Wibowo memperlihatkan bahwa kesadaran di atas bukan merupakan buah dari suatu proses perjalanan yang metafisis, melainkan buah dari perjalanan seni Nietzsche yang selalu resah dan kreatif. Inilah kiranya salah satu alasan mengapa penulis menjuduli bukunya dengan *Gaya Filsafat Nietzsche*. Judul itu merupakan rangkuman tentang bagaimana ia ingin memahami Nietzsche.

Baginya, Nietzsche adalah seorang seniman yang tidak pernah berhenti mencari. Apa yang sudah diperolehnya, direfleksikannya, dan diungkapkannya lagi dan lagi, sampai mencuat nuansa-nuansa baru, yang tak terduga. Ketakterdugaan itu lahir bukan sebagai sesuatu yang tadinya terpendam dan kemudian muncul, melainkan sebagai sesuatu yang baru yang benar-benar bisa muncul hanya karena suatu pencarian kreatif seorang seniman, yang tak pernah mau menyerah pada forma apa pun yang telah ada atau yang telah diraihnya.

Gaya filsafat demikian membuat Nietzsche bisa mendobrak segala kemapanan, kepuasan diri, dan forma apa pun. Dengan menelaah gaya filsafatnya, penulis buku ini akhirnya menunjukkan bahwa Nietzsche tidak bisa dipojokkan di satu sudut mana pun. Nietzsche telah membunuh Tuhan. Tapi kita harus hati-hati untuk menggelarinya sebagai "Pembunuh Tuhan". Seluruh keresahan filsafatnya justru bisa membantu kita untuk memurnikan Tuhan dari kekerdilan anggapan kita tentang-Nya, dan dengan demikian menakhtakan-Nya di atas kekerdilan kita.

Nietzsche melakukan suatu refleksi filsafat ateis. Namun, kita mesti berhati-hati untuk menyudutkannya sebagai seorang ateis. Dengan filsafatnya, ia justru memperolok mereka yang merasa telah mencapai pencerahan dengan jalan Ateisme mereka. Ateisme

Nietzsche malah bisa menuntun kita untuk melihat apa yang seharusnya paling mistik dalam relasi kita dengan Tuhan. Dalam hal ini, Nietzsche yang a-religius itu sesungguhnya adalah orang yang sangat religius.

Memang tidak mudah memahami Nietzsche. Kendati demikian, Setyo Wibowo mengatakan, ada cara termudah untuk bisa memahami Nietzsche, yakni membacanya berdasarkan pengalaman personal kita sendiri:

> "Kita bisa mengikuti langkah-langkah nietzschean *justru* ketika kita menjadi diri kita sendiri. Personalitas pengalaman Nietzsche tidak bisa dipahami dari luar—seolah-olah menjadi pengamat yang membedah *corpus* nietzschean. Ia justru bisa dipahami manakala kita sendiri memahami pengalaman personal kita!" (hlm. 33)

Jelas dengan demikian, untuk memahami Nietzsche, kita harus kembali pada pendirian tertua filsafat Yunani: *Gnothi seauton* (*kenalilah dirimu sendiri*). Bukan Nietzsche, melainkan kitalah subjek dalam memahami filsafatnya. Maka, demikian imbauan Nietzsche kepada pembacanya:

> "Gigi yang kokoh, perut yang kuat. Itulah yang aku harapkan darimu. Dan kalau bukuku sudah kaucerna pasti kau tahu bagaimana mengerti dirimu sendiri bersamaku." (hlm. 78)

Imbauan ini mengabsahkan, bahwa Nietzsche bisa dimengerti, sesuai dengan pengertian orang yang membacanya. Tidak mengherankan, bila dengan demikian muncul penafsiran Nietzsche yang beranekaragam, yang bahkan bertentangan satu dengan lainnya.

Menjadi diri sendiri membutuhkan kesungguhan yang mendalam. Syarat untuk memahami Nietzsche adalah keberanian untuk bersungguh-sungguh itu. Hanya jika bersungguh-sungguh, maka kita bisa mengenal kesungguhannya. Memang, Nietzsche

adalah manusia yang bersungguh sampai akhir. Jika kita tidak mau bersungguh dengan diri kita, kita juga tidak dapat memahami kesungguhannya.

Namun, kesungguhannya itu hanyalah salah satu sisi dari dirinya. Sisi lainnya adalah kepiawaiannya bermain dengan topeng. Katanya sendiri: "Seluruh filsafat menyamarkan sebuah filsafat lainnya: semua opini adalah tempat persembunyian; semua kata adalah topeng" (hlm. 72). Topeng bukanlah alat untuk menutupi kedangkalan. Menurut Nietzsche, justru sebaliknya yang terjadi: semua yang dalam menyukai topeng. Semua roh yang dalam membutuhkan topeng. Lebih-lebih lagi, "topeng akan terbentuk dengan sendirinya tanpa henti di seputar roh yang dalam karena tiap kata-katanya, tindakan, dan pernyataannya selalu menjadi objek interpretasi yang salah, artinya *datar*" (hlm. 127).

Jadi dengan perkataan lain, kesungguhan Nietzsche membutuhkan topeng yang melindunginya. Orang harus melucuti topeng itu. Mungkin di balik topeng pertama, ada topeng kedua, dan di balik yang kedua ada yang ketiga. Karena itu, "*Man darf Nietzsche nicht wörtlich nehmen, und man darf ihm nicht alles glauben*[1] (Orang tidak boleh menangkap kata-kata Nietzsche secara apa adanya, dan orang tidak boleh percaya akan segalanya padanya)".

Siapa percaya begitu saja padanya, dan menangkap kata-katanya secara harfiah, ia akan kehilangan apa yang ingin dicarinya. Maklum, karya Nietzsche adalah seni. Karena itu, orang harus membacanya sebagai seni, di mana permainan, paradoks, ironi, dan kontradiksi di dalamnya, hanya bisa dinikmati, bila orang tidak membacanya secara wantah dan apa adanya.

Sebagai seni, karya Nietzsche sangat dekat dengan pengalaman. Filsafatnya berangkat seluruhnya dari pengalaman. Ini misalnya ditunjukkan dengan baik oleh pengarang buku ini ketika ia

---

1 Henning Ottman, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin, 1987, hlm. 3.

mengetengahkan mengenai pengalaman rasa sakit Nietzsche. Sakit adalah bagian yang tak terhindarkan dari kehidupan. Kehidupan Nietzsche sendiri diwarnai dengan pergulatan rasa sakit yang tiada habisnya. Seperti kehidupan, sakit itu datang dengan sendirinya tanpa diundang:

> "Bagi Nietzsche, rasa sakit dan penyakit tidak untuk diminati dan dinikmati, tidak untuk diiyai secara naif, tetapi tidak pula untuk ditolak dan dihindari. Sakit adalah *kesempatan*, kans, untuk dihadapi dan ditanyai dengan seluruh keingintahuan. Memasuki tanpa prasangka pengalaman ini dengan kewaspadaan (iya sekaligus tidak), justru akhirnya membuat Nietzsche memiliki kesadaran lebih tajam mengenai *kedalaman*: pertanyaan-pertanyaannya mengenai segala sesuatu makin keras, makin tajam, makin *mbeling*, sekaligus makin tenang" (hlm. 125).

Sakit dan refleksi atas hal tersebut menuntun Nietzsche menuju kepada kedalaman yang dicarinya. Dan yang ditemukannya bukannya hanya pengertian tentang sakit, tetapi tentang kehidupan sendiri. Di matanya, kehidupan lalu menjadi problem: "Seperti sakit, kehidupan itu sendiri tidak perlu diiyai atau ditidaki secara naif, melainkan diterima apa adanya dengan seluruh aspeknya dengan kewaspadaan dan jarak seperlunya" (hlm. 125).

Kehidupan memang sebuah problem besar. Filsafat Nietzsche bukanlah kelicikan yang berupaya untuk menghindar dari problem tersebut dengan membuat kaidah-kaidah luhur yang sebenarnya hanyalah alasan untuk menutupi kelicikannya. Filsafat Nietzsche yang menerima hidup sebagai problem itu adalah realitas, apa adanya, polos, telanjang, tanpa diembel-embeli apa pun jua. Realitas apa adanya dan polos itu tak bisa dikonsepkan dengan konsep apa pun.

Di sinilah Nietzsche menentang segala *idée fixe* tentang realitas itu. Nietzsche mengatakan peng-*idée fixe*-kan realitas itu, entah dengan memositifkannya, entah dengan menegatifkannya, adalah suatu gaya yang dekaden, gaya menurun, yang dibencinya. Dengan gaya yang dekaden, manusia hanya memaui sisi negatif kehidupan, ia menafikan kemungkinan bahwa hidup ini juga mempunyai sisi yang positif.

Demikian pula sebaliknya, dengan gaya dekaden, manusia hanya bergembira dengan sisi positif kehidupan, lupa bahwa hidup ini juga mempunyai sakit dan derita yang negatif. Fiksasi atau peng-*idée fixe*-kan itu sesungguhnya adalah ekspresi dari gaya orang yang licik dan takut terhadap kehidupan. Manusia macam ini lemah, ia butuh pegangan menghadapi kehidupan. Padahal sesungguhnya, pegangan itu tak dapat ia adakan, karena kehidupan ini selalu lolos dari cengkeramannya.

Manusia perlu menghilangkan segala *idée fixe* itu, hanya dengan demikian manusia bisa membuka realitas apa adanya dan menerima realitas itu sebagai ketakterbatasan:

> "*Chaos*, pluralitas campur aduk tanpa *cause* dan *finalitas*, itulah realitas *senyatanya*. Itulah realitas di hadapan kita, dan itulah diri kita. Siap dan mampukah manusia menanggapi situasi nihilistik zamannya dengan perilaku aktif dan berani menghadapi risiko yang tidak pernah ia kenal?" (hlm. 398).

Demikian, tak bosan-bosannya Nietzsche mengajak manusia untuk mengembalikan kehidupan dalam sifatnya yang apa adanya, yang "abu-abu", yang polos, dan senantiasa lolos dari cengkeraman kita. Tak bosan-bosannya pula Nietzsche menawarkan agar manusia bersikap santun di depan kehidupan, sifat yang berkebalikan dengan sifat yang *sok* tahu, yang senantiasa mau mencengkeram dan mengebiri kehidupan, yang celakanya lalu diperindah dengan konsep dan *idée fixe* yang luhur-luhur. Sifat santun, hormat, berjarak

terhadap kehidupan adalah sikap orang yang tahu diri. Di sinilah tampak bahwa bagi Nietzsche, manusia tidaklah sebesar *claim* yang sering dikatakannya (hlm. 398).

Ini tidak berarti bahwa manusia menjadi kerdil di hadapan realitas yang tidak bisa diubahnya. Terhadap realitas itu, Nietzsche tak mau tenggelam dalam kekerdilan yang menyerah, dan kesombongan yang seakan bisa mengalahkan realitas itu: ia justru memperkuat dirinya, lalu menghadapi realitas itu bagaikan meniti tali di atas jurang, di mana kedua tebingnya yang berlawanan selalu menggoda dan menariknya kembali kepada kesombongan yang tanpa dasar, atau kepada kekerdilan yang fatal. Keberanian untuk meniti tali dengan segala risikonya itu adalah gaya yang oleh Nietzsche disebut sebagai *ascenden*, menaik, dan melampaui.

Gaya *ascenden* ini bisa dirasakan dalam tulisan Nietzsche, yang sarat dengan aforisme-aforisme. Dengan gaya dan seni *ascenden* inilah, Nietzsche bicara mengenai Ontologi, Epistemologi, Metafisika, Agama, moral, politik, seni, dan kebudayaan sendiri. Gaya macam ini mendorong kita untuk tidak berhenti pada suatu *idée fixe* apa pun juga. Maka adalah salah, jika kita menerima kata-kata Nietzsche sebagai *idée fixe*, apa pun kata itu jadinya, misalnya kehendak, kehendak kuasa, atau kebenaran.

Karena diungkapkan dengan aforisme-aforisme, kita perlu membaca kata-kata itu dengan rasa, gaya, dan seni yang *ascenden*. Maksudnya, jangan kata-kata ini dipahami dengan suatu *idée fixe* tentang finalitas. Begitu kita mem-*fix*-kan suatu kata-kata Nietzsche dalam finalitasnya, kita akan mengkhianati filsafatnya, dan dengan demikian berakhir sudah filsafatnya bagi kita. Kita harus yakin, bahwa kata-kata itu sebenarnya adalah upaya yang selalu "terlambat untuk mengatakan apa yang sebenarnya tidak bisa dikatakan, namun toh berguna untuk dipakai demi komunikasi terbatas" (hlm. 399). Demikian pula halnya dengan kata *Übermensch*. Kata *Übermensch* ini sesungguhnya hanyalah "upaya untuk

mengajak kita paham akan sebuah kemanusiaan yang mampu melampaui zamannya" (hlm. 399).

Demikianlah, dengan gaya *ascenden*, Nietzsche mengajak kita untuk terus mengenal diri kita, berdisiplin atas diri kita sendiri, menaklukkan diri kita, mampu melampaui diri kita, menuju ketinggian yang selalu lebih tinggi, dari apa yang telah kita patokkan untuk hidup kita. Dalam arti ini, filsafat Nietzsche sesungguhnya mengajak kita untuk berziarah.

Ziarah itu tak pernah berhenti. Setiap kali kita diajak untuk mentransformasikan diri. Komentar Setyo Wibowo:

> "Tidak mengherankan bahwa proses semacam ini tidak bisa tidak hanya akan memunculkan pemikiran yang *personal*. Berfilsafat adalah memasukkan diri dalam alur ziarah transformasi personal. Apa saja yang mengenai diri kita, dengan seluruh diri kita, ditransformasikan sedemikian rupa sehingga kita semakin menjadi diri kita sendiri: itulah definisi filsafat personal *à la* Nietzsche." (hlm. 102)

Berfilsafat demikian, tentu saja sangatlah melelahkan. Kita ditantang untuk terus mencari dan memperbarui diri tanpa kenal istirahat. Sungguh suatu rigoritas yang ketat, tidak hanya menyangkut diri kita, tetapi juga menyangkut cara pandang kita terhadap kehidupan. Mau apa? Itulah risiko jika kita mau bergulat dalam peziarahan filosofis bersama Nietzsche.

Proses ini melelahkan, membutuhkan daya tahan, dan napas panjang. Kita ditantang untuk menjalani lorong-lorong yang tidak kita kenal. Bahkan, ketika kita merasa sudah sampai ke tujuan pun, kita diminta untuk menghempaskan lagi apa yang telah kita capai, dan melanjutkan peziarahan lagi. Betapapun, ziarah ini sesungguhnya amatlah indah. Karena ziarah ini mengantarkan kita jatuh ke dalam pelukan ketakterbatasan yang tak bisa dibatasi oleh apa

pun jua. Nietzsche menyalinkan peziarahan itu dengan kata-kata yang amat indah:

"Menuju lautan-lautan baru
Ke sana—pergi menuju ke sana itulah yang ku*kehendaki*
Pada diriku sendirilah aku percaya, pada tanganku sendiri
Terbuka, lautan membuka diri, dalam biru
Meluncur, kapalku dari Genoa menginginkan dirinya
meluncur.
Bagiku, segalanya berpendar dengan kilatan baru
Sang Tengah Hari berjaga-jaga dalam ruang dan waktu—:
Hanya mata*mu*—secara mengerikan
Menghunjam diriku, oh ketakterbatasan!"
(bdk. hlm. 400–401)

Di mata umum, Nietzsche adalah seorang ateis. Namun, dalam kata-katanya tentang peziarahan di atas serasa tersimpan makna peziarahan theistis, yang diidam-idamkan oleh orang beriman. Kita membaca misalnya, dalam Surat Apostolik *Mysterium Incarnationis* dari Paus Yohanes Paulus II kata-kata demikian:

> "Dari lahir sampai mati, kondisi manusia adalah kondisi seorang *homo viator*, manusia pengembara… Sejarah Gereja adalah saksi hidup bagi peziarahan yang tak pernah selesai… Peziarahan selalu merupakan bagian yang berarti dari kehidupan umat beriman, kendati wujud kulturalnya berbeda dalam tiap zaman. Peziarahan menggugah perjalanan pribadi umat beriman dalam mengikuti Jejak Sang Penebus; peziarahan itu adalah sebuah latihan Asketisme praktis, latihan pertobatan atas kelemahan manusia, kesiapsiagaan atas kerapuhan diri, dan persiapan untuk mengubah diri. Dengan berjaga, berpuasa, dan berdoa, peziarah melangkah maju menuju kesempurnaan kristiani, berusaha meraih, dengan bantuan rahmat Allah, 'kedewasaan penuh, dan tingkat

pertumbuhan yang sesuai dengan kepenuhan Kristus' (*Ef.* 4: 13)."[2]

Dalam perbandingan di atas tampak, Ateisme Nietzsche bukanlah semata-mata Ateisme yang anti Tuhan, melainkan suatu kritik tajam yang dapat membantu kita memurnikan hidup kereligiusan: supaya kita tidak mapan dalam institusi religius yang mengamankan, melainkan berani menjadi peziarah yang selalu menggugat kemapanan. Memang seperti dianjurkan oleh Setyo Wibowo, pengarang buku ini, dalam membaca Nietzsche, kita harus berani membaca kata di balik kata, topeng di balik topeng. Maka, kita tidak boleh berhenti pada kesan Ateisme, kita harus merobek Ateisme, dan mencari topeng di balik topengnya. Tak jarang, dengan demikian, dalam kata-katanya yang a-religius kita justru menemukan inti kereligiusan, yang tak dapat kita cari dalam bahasa-bahasa yang terang-terangan mencintai kereligiusan.

Memang, berani membaca Nietzsche berarti berani merisikokan diri untuk menggugat dan mempetualangkan kembali pengertian dan keadaan kita yang sudah mapan. Beranikah kita masuk ke dalam petualangan, di mana kita diajak membayangkan: Manusia itu adalah pencipta, dan Tuhan adalah ciptaannya? Beranikah kita membayangkan, bahwa sebagai pencipta, manusia lebih besar daripada ciptaannya?[3]

Jika berani diajak bergulat dengannya, kita justru akan menakhtakan manusia sebagai ciptaan teragung, dan memulangkan kembali Tuhan, sebagai Sang Pencipta, yang tidak pernah bisa dibatasi oleh kehebatan ciptaannya, juga ciptaannya yang bernama manusia beriman dan beragama. Realitas ini tak dapat kita sim-

---

2 Kutipan ini diambil dari Thomas A. Thompson, S.M., "Pilgrimages and Shrines: A Recognition Long Delayed", dalam *Marian Studies*, Vol. LI, 2000, hlm. 123–124.

3 Lih. Elmar Klinger, "Nietzsche und Die Theologie. Sein Wort vom Todes Gottes", dalam *Zeitschrift für Katholische Theologie* (1985), No. 107, hlm. 310–318.

pulkan di muka. Realitas ini harus kita cari dalam ziarah yang tak pernah habis, yang melelahkan. Bila tak sabar dan kuat, peziarahan kita akan mengajak kita berhenti, baik sebagai seorang theistis yang konservatif, maupun sebagai seorang ateis yang tak mau menggugat dirinya lagi. Pada Nietzsche, ukurannya bukan mana yang lebih benar, theis atau ateis. Ukurannya: mana yang menjadikan manusia menjadi lebih besar, dan sanggup untuk terus berjalan menatap ketakterbatasan.

Tak banyak pemikir yang berani mengajak kita untuk menggugat diri secara habis-habisan agar kita sampai pada inti diri yang kita harapkan. Nietzsche adalah salah satu dari sedikit pemikir demikian itu. Pemikirannya selalu mengajak kita untuk melihat lebih jauh. Tidakkah kemampuan melihat lebih jauh itu sesungguhnya adalah kemampuan iman dan kepercayaan, yang seharusnya dipunyai orang beragama, seperti disiratkan oleh kata-kata religius ini:

> Siapa percaya, dia melihat dan menembus jauh.
> Siapa berdoa, dia tak tak tinggal berdiri di depan cermin—
> berhenti pada dirinya dan puas mengagumi wajahnya.
> Ia melihat lebih jauh, melampaui dirinya.
> Kita bukanlah perekayasa dan pembuat keberadaan kita.
> Hidup ini sungguh penuh dengan kejutan, yang
> menegangkan.
> Hidup ini pergi jauh melampaui yang kita rencanakan dan
> kerjakan.
> Kita tidak hanya hidup dari pasar untung dan rugi.
> Kita hidup dari kepercayaan, harapan dan cinta, pendeknya,
> dari apa yang tidak dapat kita buat dan kita beli.
> Itu semuanya mengubah kita—dan dunia.[4]

Demikian sekilas kesan yang sempat muncul, ketika saya membaca buku Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche* ini. Seperti di-

---

4 Franz Kamphaus: Weltblick, dalam *Konradsblatt,* 10, 2004, hlm. 18.

anjurkan oleh pengarang, pembaca Nietzsche harus berani menjadi dirinya sendiri, dan menangkap Nietzsche sesuai dengan kejadian dirinya sendiri. Untuk itu, Setyo Wibowo menyediakan teks-teks Nietzsche lumayan banyak dan relevan. Ia mengajak, agar bukan dia melainkan pembaca sendiri, yang bergulat dengan teks-teks tersebut, menafsirkannya, dan mencari makna bagi diri dan hidupnya.

Kata Pengantar ini hanyalah salah satu pergulatan dari sekian banyak pergulatan yang harus terjadi. Tak bisa Kata Pengantar ini dibilang sebagai tafsiran, yang berhasil memaknakan pemikiran Nietzsche, seperti tercantum dalam buku ini. Dengan kata lain, untuk selanjutnya harus pembaca sendiri yang menafsir dan memaknakannya bagi diri dan hidupnya. Karena itu, Kata Pengantar ini harus berhenti di sini. Dan selanjutnya, selamat membaca.

Kolsani, 9 Agustus 2004
Sindhunata
Pemimpin Redaksi Majalah *Basis*, Yogyakarta

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR 3
DAFTAR ISI 17
PENDAHULUAN 19
CATATAN PENULIS
UNTUK EDISI REVISI 29
I. RIWAYAT HIDUP
MANUSIA NIETZSCHE 31
Pengantar. 31
1. Riwayat dan Pengalaman Hidup Personal 36
II. GAYA BERPIKIR NIETZSCHE:
ANTARA KEDALAMAN DAN PERMUKAAN 67
1. Pengalaman Seorang Subjek Soliter. 67
2. Peran Refleksi atas Sakit dalam Pemikiran Nietzsche . . 87
3. Filsafat Personal sebagai Transformasi Terus-Menerus 113
III. PENGALAMAN SAKIT DAN
KEBENARAN SEBAGAI KEDALAMAN *ABYSSAL* 129
1. Pengaruh Herakleitos pada Nietzsche. 136
2. Nietzsche sebagai Pemikir Kontradiksi 153
3. Kebenaran menurut Nietzsche 172
IV. DARI KEBUTUHAN UNTUK PERCAYA
KE GENEALOGI 213
1. Analisis Nietzsche tentang Kebutuhan Untuk Percaya 213
2. *Idée fixe* dan Genealogi. 224
a. Kritik Kebutuhan untuk Percaya dalam Sains . . . 228
b. Kritik untuk *Causa Sui* 248
3. Genealogi Kehendak 252
a. Teori Kehendak Schopenhauer 257
i. Dari Pengalaman ke Penemuan Sang Kehendak 260
ii. Schopenhauer dan Kant 268

iii. Pesimisme Schopenhauer 273
iv. Nietzsche dan Schopenhauer 280
b. Teori Kehendak Nietzsche 282
c. Kehendak Kuasa Nietzschean 293
4. Genealogi Michel Foucault 304

V. KEMATIAN TUHAN DAN HORIZON BARU 329
1. Warta Kematian Tuhan GS § 125 331
a. Keruntuhan Tuhan Platoniko Kristiani dari Dalam 349
b. Pandangan Nietzsche tentang Agama Kristiani . . 355
c. Pandangan Nietzsche tentang Agama secara Umum 368
2. Berbagai Sikap Di Depan Warta Kematian Tuhan . . 376
a. Kematian Tuhan dan Nihilisme Pasif 383
b. Nihilisme Aktif dan Terbukanya Horizon Baru . . 397
3. Sikap Nietzsche Di Depan Realitas 401
4. Beberapa Pertanyaan Kritis untuk Nietzsche 428

BIBLIOGRAFI 434
Teks Karya Friedrich Nietzsche 434
Sumber Bacaan Lainnya 435

PENDAHULUAN

Nietzsche itu menarik. Gaya dia menulis provokatif, memberi *insight-insight* yang entah bagaimana bertautan satu sama lainnya dalam mengatakan kehidupan. Kalau kemudian dalam wacana filosofis muncul Nietzsche-Jerman, Nietzsche-Prancis atau mungkin juga Nietzsche-Anglo-Amerika, itu hanyalah menunjukkan betapa resonansi pemikiran yang satu ini melampaui keterbatasan konteks Nietzsche historis.

Perkenalan pertama penulis dengan Nietzsche terjadi di Paris tahun 1999, dalam kuliah Filsafat yang diberikan oleh *Centre Sèvres*. Paul Valadier, dosen kuliah yang membacakan dan menafsir teks-teks Nietzsche dulunya adalah murid seorang ahli Nietzsche lainnya George Morel. Paul Valadier pernah hadir dalam hingar-bingar revivalisasi Nietzsche di Prancis pada akhir dekade 60-an. Pada kongres Nietzsche tersebut hadir nama-nama orang-orang muda seperti Pierre Klossowski, Michel Foucault, Jacques Derrida. Pada awalnya motif untuk mengikuti kuliah Nietzsche tidak lain kecuali menjadi *auditeur* (pendengar) belaka.

Nietzsche pada awalnya tidak lebih sebagai pembunuh waktu manakala tuntutan keras rigor Filsafat akademis di Prancis terlalu menyesakkan akal sehat. Membaca Nietzsche memang enak dan menyenangkan. Kita tidak perlu meneliti secara ketat urut-urutan bab dalam bukunya. Tinggal buka buku, halaman mana saja, membaca potongan-potongan pendek yang saling tidak bertautan. Tertawa senang karena merasakan bagaimana orang-orang yang disindirnya akan tersinggung berat. Tetapi juga kadang membuat mata melayang, berpikir secara serius mengenai sesuatu. Itu tidak lama, karena potongan lainnya segera membuat kening berkerut tidak mengerti apa pun ejekan-ejekannya yang bersayap dan bisa terbang ke mana pun ia mau.

Nietzsche datang dan pergi menyertai pengalaman penulis belajar Filsafat secara akademis. Di tengah kesibukan menyiapkan *Licence* tentang Maurice Merleau-Ponty di *Institut Catholique de Paris*, Nietzsche memberi *insight-insight* segar saat penat menelusuri Husserl dan Heidegger yang mesti dibaca guna memahami *background* fenomenolog serius dari Prancis tersebut. Pembacaan Nietzsche sebagai selingan makin menarik ketika selanjutnya penulis harus menyiapkan *Maitrîse* di *Université Paris-I* (*Panthéon-Sorbonne*) tentang Platon. Atau mungkin juga sebaliknya—karena sekarang menjadi tidak jelas bagi saya—apakah Nietzsche yang mendorong penulis memasuki Platon, ataukah Platon yang membuat aktivitas membaca Nietzsche makin menarik. Nietzsche dan Platon. Mereka adalah dua musuh besar yang berduel secara loyal (paling tidak pretensi Nietzsche demikian !). Nietzsche mengkritik keras Platon karena Platon layak ia perhatikan, dan perlu dicatat, tanda perhatian Nietzsche justru tampak dalam permusuhan *viscéral*nya—permusuhan sampai ke *jeroan*nya—kepada seseorang atau sesuatu.

Ketika STF Driyarkara menawari penulis untuk mengajar, ini menjadi kesempatan bagus untuk mengekspresikan bacaan penulis tentang Nietzsche. Barangkali, bagi pembaca yang bisa bahasa Prancis akan menemukan kesamaan ide-ide penulis dengan ide-ide Paul Valadier yang buku-bukunya bisa ditemukan di Perpustakaan Kolsani Yogyakarta. Kalau itu yang terjadi, mau apa lagi, penulis *memang* berutang kepadanya untuk memiliki struktur tafsir yang begitu itu. Tetapi, barangkali juga pembaca akan menemukan pengkhianatan-pengkhianatan—atau secara *positive thinking* kita sebut *ide lain*—atasnya. Kalau itu yang terjadi, penulis memang tidak bisa mengkhianati improvisasi yang keluar dengan sendirinya dalam apa yang disebut aktivitas berpikir. Tanggung jawab mesti dipikul sendiri. Sebenarnya, di depan Nietzsche tidak lagi penting ide-ide Paul Valadier, ide penulis, atau perbedaan yang muncul atasnya.

Bukankah Nietzsche sendiri yang mengatakan bahwa untuk bisa mengikuti dirinya kita *justru* harus semakin menjadi diri sendiri?

Maka tidak mengherankan bahwa tafsir atas Nietzsche begitu beragam, begitu aneh-aneh, begitu konyol, sekaligus menarik dan menantang untuk dibaca serta dilawan. Perbedaan tafsir itu sah, sama sebagaimana diri tiap orang juga unik dan berbeda. Hanya ada satu kriteria menurut Nietzsche untuk melihat adanya perbedaan: yang satu *dekaden* (menurun, melemah, menyerak, menjauh dari mutu) dan yang lainnya *ascenden* (menaik, menguat, mengutuh, tampak bermutu). Silakan menafsir Nietzsche sesuai pencernaan dan gaya masing-masing, nanti akan tercecap apakah rasa tafsirnya bergaya *dekaden* atau *ascenden*.

Apa itu *gaya*, dan apa itu *gaya dekaden* atau *ascenden*? Berikut ini adalah penjelasan Nietzsche sendiri ketika mengkritik Wagner—salah satu komposer besar pada abad Nietzsche dalam *Kasus Wagner, Sebuah Problem Musik* § 7:

> "[…] Aku berhenti kali ini pada soal gaya. *Dekadensi literer* itu bisa dicirikan dengan apa? Dari fakta bahwa dalam keseluruhan tidak ada satu kehidupan. Kata menjadi berdaulat dan meloncat keluar dari halaman; frase menjadi gemuk dan menggelapkan makna halaman; halaman mengambil hidup sendiri dengan merugikan keseluruhannya—keseluruhan tidak lagi menjadi sebuah keseluruhan. Dan persis inilah tanda bagi gaya *dekadensi*; setiap kali ada anarki atom-atom, keterserakan kehendak, …[…] Keseluruhan kehilangan hidup. Inilah yang dinamai agglomerasi, tambah-menambah artifisial, gabung-gabungan buatan… […]."

Nietzsche selalu menulis kata *dekaden* dalam bahasa Prancis (*décadence, décadent*) yang ia ambil dari Paul Bourget. Ide awalnya adalah ide literer. Ia menunjuk sebuah karya sebagai *dekaden* manakala tidak ada keutuhan apa pun. Ketika antarkata tidak bermakna, antarfrase saling bertentangan, dan halaman tidak

mengatakan apa-apa: di situ memang ada sebuah gaya, tetapi *gaya yang dekaden*. Bukan keutuhan gaya yang tampak, melainkan hanya gabungan artifisial dari ide yang terserak-serak. Aglomerasi bangunan tanpa keselarasan, penjejeran berbagai karya seni tanpa punya *taste* (*goût*), biar orang merasa bangga dan merasa *sophisticated* dengannya, di mata Nietzsche adalah *taste* dekaden. Keterserakan, itulah definisi dekadensi. Yang terserak tidak memiliki keutuhan, ia hanya bisa saling tergabung secara eklektik dalam sebuah aglomerasi. Sebaliknya, gaya disebut *ascenden* ketika ia memiliki keutuhan ide, keutuhan maksud, singkatnya, memiliki roh dan kehidupan.

Gaya Filsafat Nietzsche ditulis terutama dengan mendasarkan diri pada empat paragraf *Kata Pengantar* untuk *Pengetahuan Yang Mengasyikkan* (*Die fröhliche Wissenschaft: "La Gaya Scienza",* bahasa Inggrisnya *The Gay Science,* disingkat *GS*). Dengan memberi judul *Gaya Filsafat Nietzsche*, artinya buku ini berpretensi menemukan *keutuhan pemikiran*. Pretensi yang barangkali bagi beberapa orang akan tampak terlalu berlebihan. Penulis akan berusaha meminimalisir pretensi tersebut dengan banyak membiarkan Nietzsche menjadi pembela bagi dirinya sendiri. Pembaca akan diajak memasuki teks-teks Nietzsche sendiri dan kemungkinan-kemungkinan tafsir yang bisa dibuat atasnya. Pada bab pertama, biografi singkat Nietzsche disampaikan sebagai latar belakang untuk memahami pengalaman manusia Nietzsche. Pengalaman rasa sakit yang menjadi alasan penulisan *Pengetahuan Yang Mengasyikkan* (*GS*) menjadi tilikan utama untuk melihat gaya berpikir Nietzsche. Ini menjadi titik perhatian bab kedua. Bab ini bersama bab ketiga akan mendasarkan diri pada *Kata Pengantar* buku *GS*. Akan diuraikan di situ bagaimana pola berpikir dalam ketegangan, memikirkan kontradiksi dalam dirinya sendiri, menjadi inti untuk memahami cara Nietzsche mengajukan proposisi-proposisinya. Bab keempat akan membahas satu ide sentral dalam isi pemikiran Nietzsche tentang *kebutuhan*

untuk percaya. Dari ide inilah pemikiran Nietzsche tentang *idée fixe*[5] (ide yang fiksatif, yang diidentifikasi secara *fixed*, yang dipejalkan dan dimampatkan sebagai yang akhir, yang *ter*akhir, yang ilahi), genealogi, derajat kekuatan dan kelemahan manusia akan ditilik. Akhirnya, salah satu kritik paling hingar bingar akan *idée fixe* adalah pembicaraan tentang kematian Tuhan. Hal ini akan dibahas dalam bab terakhir, yang sekaligus akan memperlihatkan apa sebenarnya sikap baru yang ditawarkan Nietzsche. Sedikit pertanyaan kritis akan diungkapkan pada akhir buku untuk menanyai Nietzsche.

Nietzsche mengkritik *idée fixe* yang di teks di bawah ini dia katakan sebagai penyakit umum para filsuf! Kita-kita yang senang menciptakan konsep dan memeteraikannya di kolong jagat peristilahan—supaya menjadi kekal dan diingat sejarah—dikritik Nietzsche sebagai pemuja mummi. Para pemuja *konsep mummi* senang bahwa istilah yang mereka awetkan murni terbebaskan dari segala pengaruh persepsi inderawi yang berubah-ubah dan yang dianggap menipu. Di balik fenomena harus ada sesuatu yang lebih riil daripada yang menampak seada-adanya. Nietzsche memperlihatkan cara kerja para filsuf yang menyedot kehidupan, lalu membungkus dengan tertib penuh wewangian balsam pengawet, serta menaruhnya dalam altar pemujaan sebagai pekerjaan para penggali kubur yang monoton karena bangga memuja monoteisme (ide tunggal yang dipertuhankan): *monotono-teisme*.

> "Kamu bertanya padaku mengenai *idiosyncrasie* (ciri khas paling unik, *nyleneh*) manakah yang paling khas dalam diri para filsuf? Misalnya, itu bisa kita temukan dalam kurangnya rasa historis, kebencian mereka kepada kemenjadian, sifat

---

5 Sebagaimana nanti dijelaskan, istilah Prancis *idée fixe* ini artinya *idea* yang *fixus* (bahasa Latin), artinya *idea* yang lantas menjadi seperti titik yang tidak bergerak (mandeg, mampat, menjadi pegangan dan topangan yang baku, sekali dan selama-lamanya). Dalam bahasa Inggris *fixed idea* berarti "an idea or desire that dominates the mind; an obsession". Penjelasan ini menerangkan dengan gamblang kaitan ide dengan hasrat, kehendak, artinya psikologi si manusianya yang terobsesi padanya.

'Egypticism' mereka. Mereka pikir mereka melakukan penghormatan ketika mendehistorisasi sesuatu di bawah kategori *sub specie aeternitas*—saat mereka mengubah sesuatu itu menjadi mummi. Apa pun yang ditelaah oleh para filsuf selama ribuan tahun sebenarnya tidak lain adalah ide mummi: tidak ada satu hal riil pun yang bisa lolos dari tangan mereka hidup-hidup. Mereka membunuh, tuan-tuan pemuja nosi-nosi abstrak ini, mereka menetralisir apa saja yang mereka puja, menyedot kehidupan apa saja yang mereka puja. Yang namanya kematian, perubahan, usia tua, demikian juga dengan prokreasi dan pertumbuhan, bagi pikiran mereka adalah keberatan-keberatan—bahkan sanggahan-sanggahan. Yang ada tidak *menjadi*; yang menjadi, ia tidak *ada*…. Dan toh meski begitu, mereka percaya, dengan susah payah hampir putus asa, pada yang Ada. Namun, karena mereka tidak bisa menangkapnya, mereka berusaha mencari penjelasan untuk menerangkan apa yang lolos dari tangkapan mereka. 'Pasti ada yang namanya penampakan, pasti ada tipu-tipuan sehingga kita tidak bisa mempersepsi yang Ada: di manakah dia yang menipu kita ini?' 'Kita telah menemukannya', mereka berteriak dengan gembira, 'dia itu adalah indera-indera!' Indera-indera ini, *sangat immoral dari sudut pandang yang lain*, menipu kita ketika kita berbicara tentang dunia yang sejati. Moral (dari kisah ini): artinya kita harus membebaskan diri dari penipuan indera, penipuan kemenjadian, sejarah, kebohongan! Sejarah hanyalah kepercayaan (*foi/glauben*) pada indera-indera, kepercayaan (*foi/glauben*) pada kebohongan. Moralitas (dari kisah ini): katakan tidak kepada semua saja yang memercayakan diri kepada indera-indera, (katakan tidak) kepada umat manusia; mereka semua hanyalah rakyat jelata. Mari, jadilah filsuf! Mari, jadilah mummi! Mari tampilkan 'monotono-teisme' dengan wajah penggali kuburan. Dan yang paling penting dari semua itu, jangan bicara sedikit pun tentang *tubuh–idée fixe* (konsep fiksatif) indera-indera, yang dirusak bentuknya

> oleh semua kesalahan logika, ditolak, bahkan dianggap tidak mungkin, meski sebenarnya tidak sopan untuk berpikiran seolah-olah itu riil …" (Nietzsche, *Twilight of Idols*, "Reason in Philosophy" § 1).

Buku ini hendak memperlihatkan makna Filsafat sertai model filsuf yang dihayati oleh Nietzsche. Niat awal penulisan buku ini hendak membatasi diri pada buku *GS*. Tetapi, akhirnya penulis tidak bisa menyisihkan buku-buku lainnya dari Nietzsche. Tampak makin nyata bahwa Nietzsche memiliki *keutuhan* pemikiran dan gaya. Apa yang semula tampak terpotong-potong, tidak berkaitan, makin lama makin terasa bahwa Nietzsche hanya berputar-putar pada ide yang itu-itu juga.

Tanpa maksud menyampaikan semua ide Nietzsche pada saat ini, pencicipan atasnya boleh dilakukan di sini. Nietzsche mengkritik *idée fixe*, sebagaimana tampak dalam *konsep, Idea, Tuhan, kata, bahasa*, dengan memperlihatkan bahwa *idée fixe* hanyalah proyeksi antropomorfistik kebablasan. Lepaskan Antropomorfisme, terimalah realitas apa adanya. Kritik destruktif nietzschean membuahkan konstruksi baru dan sikap baru di depan realitas. Kalau ada sebuah Ontologi, maka Ontologi nietzschean adalah Ontologi plural. *Yang terakhir* dari realitas (*to on*) adalah plural, kaotis. Karena *to on* bersifat plural, maka cara memandang atasnya—kalau mau disebut sebagai Epistemologi—juga mesti Epistemologi perspektivis. Itulah cara pandang rendah hati—tanpa *claim* kebenaran terakhir—seorang pemikir yang dianjurkan filsafat Nietzsche. Nietzsche tidak pernah membicarakan subjek pemikir (manusia) sebagai realitas pejal, *identified*, seolah-olah bisa ditentukan. Subjektivitas adalah *realitas yang menjadi*. Ia adalah hubungan relasi dominasi antar impuls plural yang meraja dalam tubuhnya. Manusia, pada jatinya, adalah realitas khaotis yang berusaha mengutuhkan diri. *Kehendak Kuasa* (*der Wille zur Macht*) dalam dirinya membuat ia menaik (*ascenden*, menjadi *distinguished*) atau menurun (*dekaden*,

menjadi budak). Di sini ada titik penting yang tiba-tiba menyeruak. Bukankah manusia kaotis memproyeksikan dirinya secara antropomorfistik dalam cara tafsir dia tentang realitas yang adalah khaotis juga? Kritik Nietzsche atas *idée fixe* (ide yang tetap) berbalik menjadi bumerang manakala ia jatuh dalam fiksasi akan sebuah *idée fluxe* (ide kemenjadian)? Penulis berikan kepada pembaca untuk mengunyah-unyah metakritik ini yang muncul menyeruak manakala membaca buku *Gaya Filsafat Nietzsche* ini.

Di mata kaum nietzschean atau nietzscholog atau nietzschemania—sebutan yang sebenarnya bagi Nietzsche sendiri agak aneh karena menurut Nietzsche julukan bagi para pengikutnya yang paling setia adalah *diri sendiri*—yang meyakini *idée fluxe*, maka seluruh konsepsi *idée fixe* (yang dipegang misalnya oleh para metafisikus dan kaum beriman pada Tuhan) dipandangnya sebagai bahaya yang menindas, memeras, memperkosa kehidupan. Sebaliknya juga berlaku. Bagi kaum *idée fixe*, segala konsepsi *idée fluxe* bersifat subversif dan parasitis terhadap tata kehidupan normal yang dibutuhkan manusia (agama, institusi politik, sistem filsafat). Lalu mana yang benar? Baiklah kita tidak menilai secara buru-buru mana yang benar dan mana yang salah karena kebijaksanaan sebagai motor utama cinta pada kebijaksanaan (*philosophia*) bermain di wilayah abu-abu. Apakah Anda menerima kritik nietzschean atas *idée fixe*, dengan menyadari bahwa *idée fluxe* nietzschean pun secara meta-kritis bisa menjadi fiksasi baru? Kalau yang dilakukan adalah menerima sekaligus menyadari di mana batasnya, di situlah kebijaksanaan bersuara secara abu-abu. Atau apakah Anda menolak kritik nietzschean atas *idée fixe*, dengan menyadari bahwa penolakan itu sendiri bisa jadi atas dasar fiksasi kepada sesuatu? Kalau yang dilakukan adalah menolak sekaligus menyadari batas penolakan itu sendiri, di situ pula suara burung hantu Minerva—simbol kebijaksanaan—yang terbang manakala kesibukan siang hari sudah reda *mulai* mendapatkan tempat di hati Anda.

Mensyukuri pemikiran dengan arif artinya, menyadari batas sekaligus ketakterbatasan aspirasi pemikiran. Itulah tugas orang yang belajar mencintai kebijaksanaan. Dengan begitu, kita menjadi lebih mengenali diri kita sendiri, manusia terbatas yang beraspirasi pada ketakterbatasan. Bersembunyi dengan takut-takut karena fiksasi pada keterbatasan bukanlah panggilan sejati manusia. Sebaliknya, takabur terlalu percaya diri dengan ketakterbatasan aspirasi yang dimilikinya, menurut insting Jawa, bukanlah sikap yang *eling lan waspada* (hati-hati dan penuh kewaspadaan). Kita—manusia—ada di ketegangan antara keduanya, *kita adalah dua-duanya*.

Mengapa pertanyaannya selalu dikaitkan dengan sikap pribadi kita? Apakah filsafat tidak bermain di wilayah objektif, *calculable*, dan eksterior? Sengaja diberikan seperti itu supaya kita bisa masuk dalam domain filsafat nietzschean yang memang menginterogasi diri kita sendiri. Pemikiran—minimal untuk Nietzsche—tidak pernah berada secara eksternal dari kebertubuhan sang pemikir. Seobjektif apa pun sebuah isi pemikiran mengklaim dirinya, di mata Nietzsche, ia hanyalah simtom bagi manusia yang menaik (*ascenden*) atau menurun (*dekaden*). Isi pikiran menanyai diri kita sendiri, membuat kita makin kenal siapa diri kita. Hanya dengan begitu, secara pelan-pelan, kita bisa masuk mengikuti *filsafat palu* Nietzsche. Barangkali bukan lagi palu godam yang menghancurkan berhala-berhala, tetapi palu garputala yang digunakan untuk menyetem alat musik, untuk mencocokkan resonansi nada antartelinga.

Penulis mengucapkan terima kasih sebesar-besarnya kepada para mahasiswa STF Driyarkara yang pada semester II tahun ajaran 2001/2002 dengan setia dan tekun mengikuti pencarian penulis sendiri tentang ‘apa sih maunya Nietzsche ini ?’ Semoga buku ini bisa menjadi satu di antara sekian banyak titik yang disediakan STF Driyarkara bagi perjalanan mereka mencari kebijaksanaan. Terima kasih kepada para senior di STF Driyarkara yang sudah memberikan

milieu subur bagi eksplorasi semacam ini. Tak lupa, secara khusus penulis berterima kasih kepada Sindhunata dan Majalah *Basis*nya yang berkenan mengantarkan lahirnya buku ini. Semoga buku ini bisa menjadi tawaran berpikir bagi para pembaca sekalian. Tidak ada pretensi apa pun dari buku ini kecuali menyodorkan *sebuah* cara membaca Nietzsche. Semoga ruang cara baca menjadi lebih luas. Kartu sudah ditaruh secara terbuka di atas meja, harapan penulis semoga permainan menjadi makin menarik.

Jakarta, 10 September 2002
A. Setyo Wibowo

Catatan Penulis Untuk Edisi Revisi

Buku ini memuat revisi kecil atas edisi pertama yang terbit pada tahun 2004. Atas dasar bahan ajar pada semester II tahun ajaran 2001/2002 di Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara, buku ini terbit di tahun 2004. Tahun berlalu dengan cepat. Setelah menyelesaikan studi S-3 pada tahun 2007, pada periode 2010 sampai 2015 beberapa kali penulis berceramah tentang Nietzsche di Salihara (Jakarta), di Masjid Salman (Bandung), di Universitas Atmajaya (Yogyakarta). Penulis juga mengembangkan pengajaran tentang Nietzsche di STF Driyarkara (khusus tentang *Senjakala Berhala-Berhala* dan *Melampaui Baik dan Jahat*). Selain itu, dalam periode tersebut, penulis juga sudah membuat beberapa artikel tentang Nietzsche dalam buku *Para Pembunuh Tuhan* (Penerbit Kanisius, 2009), memberikan epilog dan tanggapan untuk buku Akhmad Santoso *Nietzsche Sudah Mati* (Penerbit Kanisius, 2009), menulis artikel "Pencerahan di mata Kant dan Nietzsche" (dalam Majalah *Diskursus*, Vol. 8, No. 1, April 2009).

Buku ini direvisi untuk diterbitkan ulang. Dalam edisi ini ada banyak koreksi bahasa dan penulisan. Namun, benang merah argumentasi tidak berubah, dan ada penambahan beberapa teks Nietzsche serta penjelasannya. Penambahan teks Nietzsche dan buku-buku referensi yang baru tidak mengubah secara esensial benang merah argumentasi.

Jakarta, 10 September 2015

A. Setyo Wibowo

I

Riwayat Hidup Manusia Nietzsche

Pengantar

Nietzsche mengawali Kata Pengantar buku *Pengetahuan yang Mengasyikkan* (*La Gaya Scienza–GS*)[6] dengan kalimat berikut ini:

> "Tak diragukan lagi, sebetulnya buku ini membutuhkan lebih dari satu Kata Pengantar; toh keragu-keraguan tetap ada apakah lewat beberapa Kata Pengantar seseorang yang tidak pernah mengalami sesuatu yang mirip bisa dibuat akrab dengan *pengalaman* yang menjadi prasyarat terbitnya buku ini".

---

6 Buku yang diterjemahkan sebagai *Pengetahuan yang Mengasyikkan* adalah tulisan Nietzsche *Die Fröhliche Wissenschaft: "la gaya scienza"* (disingkat GS). Edisi pokok yang digunakan adalah edisi terjemahan dalam bahasa Prancis *Le Gai Savoir*, Paris: Gallimard-Folio Essais, 1982. Edisi ini terjemahan dari Pierre Klossowski, lalu dikoreksi dan ditambahi oleh Marc B. Launay, dan diperkaya dengan catatan dan teks varian dari Giorgio Colli dan Mazzino Montinari. Sebagai pembanding, akan digunakan teks Jerman *Die fröhliche Wissenschaft ("la gaya scienza")*, Leipzig: Reclam-Verlag, 1990; dan teks Inggris dari Walter Kaufmann, *The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*, New York: Random House, 1974. Terjemahan teks-teks Nietzsche yang dibuat di sini akan mengikuti sedekat mungkin isi yang dimaksud teks Nietzsche. Interpretasi pribadi tentu saja ikut bermain dalam proses pemilihan kata penerjemahan. Dengan melihat dan membandingkan tiga edisi yang ada (Jerman, Prancis, dan Inggris) interpretasi pribadi yang muncul di balik penerjemahan teks-teks Nietzsche diharapkan bisa dipertanggungjawabkan. Beberapa catatan untuk penerjemahan teks: kata-kata *miring/italic* dan bertanda " " (kutip) adalah kata-kata yang juga bertanda seperti itu di teksnya yang asli. Tanda [ ] artinya di teks asli Nietzsche ada tanda kurung ( ); tanda [ ] juga digunakan untuk memotong teks yang dianggap tidak perlu disampaikan secara lengkap. Sedangkan tanda ( ) *dalam teks terjemahan* adalah tanda yang dibuat oleh penulis untuk memberi keterangan.

Si penulis, Nietzsche, mengklaim bahwa bukunya tidak sembarangan. Buku itu mengalir keluar dari sebuah pengalaman khas. Bisa diraba bahwa bagi Nietzsche pengalamannya itu begitu pribadi sehingga satu Kata Pengantar tidak akan bisa mengatakannya. Dia mungkin seharusnya menulis beberapa pengantar untuk mengatakan semua yang dia alami secara khas tersebut. Sebagaimana hal itu sulit dikatakan dalam satu Kata Pengantar, pengalaman yang sangat intim itu pun berisiko besar untuk tak terjembatani dan tak terpahami oleh orang lain. Bila aku saja tidak bisa mengatakannya secara tuntas, mungkinkah orang lain—yang hanya bisa mengetahui pengalamanku lewat ceritaku, cerita yang tidak mungkin menuntaskan apa yang kualami—bisa memahaminya? Itulah tanda tanya besar Nietzsche kepada *kita*.

Bila demikian halnya, mungkin kita sekarang bisa paham mengapa Nietzsche dikenal sebagai pemikir yang justru tidak ingin diikuti, tidak rela ditiru. Pada *GS* "Buku Ketiga", § 255 Nietzsche mengingatkan para peniru:

> "*Para Peniru*. A: Harus omong apa ya? Kau tidak ingin seorang peniru? B: Aku sama sekali tidak mau menjadi contoh untuk ditiru: aku ingin agar setiap orang menjadi contoh untuk dirinya sendiri persis seperti yang *aku* buat. A: Jadi?"

Dan pada *GS* "Olok-Olok, Kelicikan, dan Dendam" § 7, Nietzsche menulis:

> "*Vademecum-Vadetecum*. Gaya dan bahasaku merayumu? Apa? Kau hendak mengikuti aku langkah demi langkah? Lebih baik perhatikan dirimu sendiri. Dan dengan cara begitu kamu akan mengikutiku—dengan pelan-pelan!"

Di situ ada seorang subjek—Nietzsche—yang memiliki pengalaman, yang mengolah pengalamannya. Ia ingin mengomunikasikannya kepada orang lain—ini fakta menarik bahwa Nietzsche berusaha menyampaikan apa yang menurutnya tidak bisa

tersampaikan—sambil memperingatkan dengan keras banalisasi sebuah pengalaman personal yang khas. Apa artinya? Beberapa hal penting bisa ditarik dari ungkapan-ungkapan di atas. Pertama, adanya pengalaman personal di balik tulisan-tulisan Nietzsche menunjukkan bahwa subjek Nietzsche ada. Bila penulis buku ini ada, tentu pemikiran penulis ini tidak bisa tidak juga akan mengatakan sesuatu tentang apa itu *subjek*. Klaim kematian subjek yang diasalkan pada Nietzsche adalah ungkapan tergesa-gesa yang melupakan fakta nyata adanya seorang subjek berpengalaman di balik tulisan-tulisannya. Kedua, fakta ini memberitahu kita bahwa pengalaman yang inspiratif—yang pada kasus Nietzsche membuahkan pemikiran-pemikiran sangat orisinal—adalah pengalaman yang diolah secara pribadi, yang tidak ikut-ikutan, yang tidak dicetakkan secara sewenang-wenang secara eksternal. Akhirnya, seberapa pun intimnya sebuah pengalaman subur yang personal, ia selalu *menuntut* untuk dipahami. Di sini persoalan intersubjektivitas menjadi hal yang menarik untuk dipahami. Mengapa? Karena Nietzsche secara genial mengungkapkan ketakterbagian dan ketakterungkapan sebuah pengalaman personal, tetapi ia juga mengomunikasikan ketakterbagian dan ketakterungkapan tersebut kepada sidang pembacanya! Bagaimana menyikapi posisi ini?

Satu tips yang diberikan Nietzsche supaya orang lain bisa memahami bukunya (pengalamannya) adalah: kita bisa mengikuti langkah-langkah nietzschean *justru ketika* kita menjadi diri kita sendiri. Personalitas pengalaman Nietzsche tidak bisa dipahami dari luar—seolah-olah menjadi pengamat yang membedah *corpus* nietzschean—, ia justru bisa dipahami manakala kita sendiri memahami pengalaman personal kita! Jika para pengikut doktrin Marx mengibarkan diri mereka sebagai kaum marxis, para penelitinya diberi nama marxolog, adakah nama untuk pengikut Nietzsche? Untuk mengikuti dan memahami Nietzsche, sebagaimana saran Nietzsche sendiri, tidak bisa lain kecuali

dengan menjadi *diri sendiri*. Tidak ada nama lain kecuali nama kita sendiri! Dalam hal ini Nietzsche—dengan caranya sendiri—sangat menjalankan pepatah kuno yang tertulis di pintu masuk Kuil Delphi *Gnothi seauton* (kadang ditulis *Gnothi sauton*, artinya *kenalilah dirimu sendiri*). Apa maksudnya *dengan caranya sendiri*? Bila bagi orang Yunani tulisan itu bermakna religius: manusia diingatkan bahwa dirinya adalah manusia saat ia mau berkonsultasi pada dewa Apollo lewat para imamnya di kuil suci tersebut; maka bagi Nietzsche arti mengenali diri sendiri adalah benar-benar mengenali diri kita sendiri tanpa referensi pada sesuatu yang eksternal yang kudus. Bila masih ada sebuah kesalehan yang dipertahankan, itu tidak ditujukan pada seorang dewa atau sebuah Tuhan, tetapi kepada diri kita sendiri. Nietzsche ateis? Tidak ada keraguan sedikit pun. Bila orang Yunani adalah ateis dalam arti mereka tidak menyembah Tuhan monoteistik, itu toh tidak mengurangi religiusitas mereka. Mereka sangat religius karena mereka pun mengecam kaum *a-theos* (yang tidak mengakui eksistensi dewa dewi) sebagai *hubris* (kedurhakaan) yang melawan *eusebeia* (kesalehan). Nietzsche? Demikian pula Nietzsche, dia sendiri menganggap dirinya *masih* saleh. Ia mengkritik tidak hanya kaum beragama, tetapi juga kaum metafisikus, kaum saintis, maupun—ini perlu benar-benar dicatat—kaum *Aufklärer* (Pencerahan) yang sangat bangga dengan Ateisme mereka! Nietzsche yang ateis mengolok-olok Ateisme? Betul. Kita akan mencoba memahami bagaimana pemikiran Nietzsche sampai pada kesimpulan-kesimpulan yang susah dicerna, dan uniknya, upaya pemahaman atas Nietzsche pada gilirannya akan menantang kita untuk memahami diri kita sendiri.

Pengalaman personal Nietzsche menjadi pengalaman singular (khas, unik, satu-satunya). Mungkinkah pengalaman singular seorang subjek singular berkomunikasi? Di depan pretensi umum bahwa kita bisa memahami orang lain, menebak pemikiran dan perasaan orang lain, Nietzsche tanpa ragu mengemukakan konsepsinya tentang singularitas tiap subjek dengan

pengalamannya. Dan hanya dengan menjadi unik, menjadi satu-satunya, dan *menjadi seperti itu*, barulah orang bisa memiliki komunikasi. Jika ada sebuah sosialitas, hidup bersama, komunikasi, sekarang kita tahu bahwa komunitas yang dibayangkan Nietzsche bukanlah komunitas baik-baikan yang *sok* saling memahami, melainkan komunitas orang-orang singular. Antarorang singular ada sebuah saling pemahaman, sebuah kode etik yang melewati norma sosial umum, kode moral umum, aturan bersama. Bila *Übermensch*[7] (*Manusia yang Melampaui*) adalah kemanusiaan yang diarah

---

7 Istilah *Übermensch* kadang diterjemahkan sebagai *Superman*, *Overman* (bahasa Inggris), atau *Surhomme* (bahasa Prancis). Istilah *der Übermensch* ini pertama kali digunakan Nietzsche pada tahun 1861 dalam sebuah konferensi tentang Byron (informasi ini didapat Yannick Beaubatie, *Le Nihilisme et la Morale de Nietzsche*, Découvrir, 1994, halaman 28 dari buku Angèle Kremer-Marietti *De la philologie à la généalogi* bab pertama). Dalam bahasa Indonesia ada yang menerjemahkan istilah ini sebagai *Adi Manusia*, *Manusia Atas*, *Manusia Unggul*, atau mengambil alih begitu saja bahasa Inggris *Superman* dan bahasa Jerman *Übermensch*. Studi peristilahan dan kerumitan penerjemahan atas istilah ini bisa dibaca di bukunya St. Sunardi, *Nietzsche*, Yogyakarta: LKiS, 1996 halaman 93–94. Goenawan Mohamad yang memberi catatan pendamping untuk buku Sunardi, dalam artikel "Zarathustra di Tengah Pasar" (dalam kumpulan karangannya berjudul *Setelah Revolusi Tidak Ada Lagi*, Jakarta: AlvaBet, 2001) pada halaman 193 lebih menyukai istilah *Manusia Utama*. Pengarang lain, Fuad Hassan dalam bukunya *Berkenalan Dengan Eksistensialisme*, Jakarta: Pustaka Jaya (cetakan ke-8 tahun 2000, cetakan pertamanya tahun 1973) lebih suka menggunakan istilah *Manusia Unggul* untuk menunjukkan dimensi darwinian dan eugenetis konsep *Übermensch* (bdk. hlm. 44–45). Sindhunata menggunakan istilah *Adi Manusia* dalam artikelnya "Nietzsche si Pembunuh Tuhan", dalam majalah *Basis* edisi khusus akhir abad XX, No. 11–12, tahun ke-49, November–Desember 2000. Demikian pula Bernhard Kieser dalam majalah yang sama menggunakan istilah *Adi Manusia* (artikel "Beragama Di Saat Krisis"). Untuk mengungkapkan cara baca pribadi, dan juga untuk memperkaya khasanah perdebatan istilah *Übermensch*, perlu kiranya kata ini penulis terjemahkan sebagai *Manusia yang Melampaui*. Maksudnya, kemanusiaan yang diarah oleh Nietzsche adalah sebuah kemanusiaan *yang lain*, yang melampaui kemanusiaan yang ada di antara jeruji ajaran moral, metafisis, dan religius zamannya. Manusia ini *kuat*, tetapi bukan dalam arti fisik. Manusia kuat ini ada di kalangan aristokratik maupun kalangan petani. Bahkan secara paradoksal Manusia kuat ini tidak disimbolkan sebagai Singa melainkan sebagai Bayi. Manusia kuat ini sering dia katakan bersifat *bangsawan* (aristokrat), tetapi ini juga bukan dalam arti sosiologis karena Manusia kuat bangsawan ini bisa juga ditemukan di kalangan rendah. Ia bersifat *immoral* dalam arti ia tidak lagi dikenai oleh jeruji moral zamannya. Maka, guna mengatakan itu semua, untuk menghindari jebakan istilah dan jebakan konotasi liar, penulis menggunakan kata yang agak panjang *Manusia yang Melampaui*.

Nietzsche, maka kemanusiaan baru itu akan *Jenseits von Gut und Böse* (*Melampaui Baik dan Jahat*).

Bagaimana pengalaman singular Nietzsche bisa kita lihat? Ada baiknya kembali menggali dan merunuti tanggal-tanggal serta peristiwa-peristiwa yang bisa membantu kita paham akan singularitas seorang subjek—Nietzsche.

1. Riwayat[8] dan Pengalaman Hidup Personal

Friedrich Wilhelm Nietzsche lahir di Röcken (Saxe–Prussia) pada tanggal 15 Oktober 1844, anak Karl Ludwig dan Franziska Oehler. Ayahnya adalah pendeta Lutheran di kota Röcken. Kakek dan kakek buyut Nietzsche dari pihak ibu semuanya berprofesi sebagai pendeta. Adik perempuan Nietzsche (Elisabeth)—yang nantinya memiliki peran khusus untuk karya-karya Nietzsche yang diterbitkan setelah kematian Nietzsche (*posthumous*)—lahir dua tahun kemudian pada bulan Juli 1846. Belum genap Nietzsche berusia 5 tahun, ayahnya meninggal dunia tanggal 30 Juli 1849 pada usia 36 tahun. Memang benar, Nietzsche sendiri mengatakan dalam buku *Ecce Homo* (*Inilah Manusia*, "Mengapa Aku begitu Bijaksana" § 3) bahwa ayahnya adalah keturunan "bangsawan Polandia[9]". Sayang, tidak ada satu dokumen pun yang bisa

8 Sumber yang dipakai untuk membuat riwayat hidup ini adalah: *Œuvres F. Nietzsche*, Paris: Flammarion, 2000. Kata Pengantar buku ini dibuat oleh Patrick Wotling. Buku ini mengikuti karya monumental dari C. P. Janz yang sudah menelusuri biografi Nietzsche secara amat lengkap (dalam edisi Prancis, buku 3 jilid ini berjudul *Nietzsche, Biographie*, Paris: Gallimard, 1984–1985). Sumber lainnya adalah dua buah majalah sastra berbahasa Prancis: "Nietzsche", *Magazine Littéraire Hors-Série* No. 3. 4ème trimestre, 2001. Majalah "Nietzsche contre le nihilisme", *Magazine Littéraire* No. 383, Janvier 2000. Terakhir, kronologi dari edisi Nietzsche dalam bahasa Italia dipakai untuk melengkapinya (*Nietzsche: Opere 2870/1881*, Roma: Grandi Tascabili Economici, 1993).

9 Bdk. Curt-Paul Janz, *Nietzsche: Biographie Tome I, Enfance, Jeunesse, Les années Bâloises*, Paris: Gallimard, 1984 (edisi Jerman terbit pertama kai 1978), hlm. 20–21. Baik Nietzsche maupun adik perempuannya (Elisabeth) percaya pada legenda bahwa mereka berasal dari keturunan bangsawan Polandia (bernama Nicky yang dilafalkan Nietzky). Namun, keyakinan ini tidak didukung fakta apa pun (seturut penyelidikan Max Oehler, salah satu

memperkuat klaim tersebut. Setahun kemudian, adik laki-laki Nietzsche (bernama Joseph) yang baru saja menginjak usia dua tahun juga meninggal dunia.

Tahun 1849 sampai dengan 1858 Nietzsche tinggal di Naumburg bersama ibu dan kakak perempuannya. Pada usia 6 tahun Nietzsche masuk ke sekolah dasar setempat. Setahun kemudian dia meninggalkannya, dan berpindah ke sekolah swasta. Ia belajar di situ dari tahun 1851–1854. Kemudian, setelah usianya menginjak 14 tahun (tahun 1858) Nietzsche mendapatkan beasiswa untuk belajar di *Gymnasium* (sekolah setingkat SMU) di Pforta (Thuringen)—beberapa kilometer dari kota Naumburg. Ia belajar di sekolah yang terkenal dengan tradisi humanis dan Lutheran tersebut sampai tahun 1864. Di sekolah yang didirikan sejak abad XVI ini Nietzsche menerima pendidikan klasik yang ketat.[10] Ia mulai mengenal Hölderlin, Emerson, Sterne, Goethe, dan Feuerbach. Nietzsche juga mulai mengenal musik, dan tak kalah

---

saudara sepupu Nietzsche). Max Oehler menemukan bahwa nenek moyang Nietzsche di tahun 1675–1739 adalah Christophe Nietzsche (seorang notaris kerajaan yang mengabdi pada Pangeran di Bibra, daerah Ekkartsberga).

10 Jadwal sekolah yang sangat ketat ini bisa kita lihat gambarannya sebagaimana diuraikan secara garis besar oleh Helmut Walther, "The Young Nietzsche", Revised and Expanded Version of a Lecture held before the Gesellschaft für kritische Philosophie Nürnberg on May 8, 2002; bisa ditemukan dalam situs http://www.virtusens.de/walther/djn_e.htm: "No later than 5 a.m., pupils had to be up in order to save themselves a spot in the lavatories; at five-thirty, each day, they had to be in the prayer hall, to pray, to hear a sermon and to sign hymns; after a quick breakfast in their rooms, students had to attend class until 12 a.m., with lessons and reviews of completed work. After that, students had to march, in rank-and-file-order, into the mess hall in which a thoroughly outlined hierarchy had to be observed among students, as well, so that younger students had a hard time to get adequate nourishment... Therefore, it is not surprising that Fritz always wrote home in this respect and asked for fruit, nuts, cocoa, etc. After a brief leisure period, lessons were resumed at 13.45 that, interrupted by vespers, lasted until 19:00 hours. After supper, students were allowed to spend some time in the school garden, and after the obligatory evening prayer, they had to go to bed at 21.00 p.m. (BAW 1, 119 ff)". Deskripsi yang lebih lengkap bisa ditemukan dalam Curt-Paul Janz, *Nietzsche: Biographie Tome I, Enfance, Jeunesse, Les années Bâloises*, hlm. 55–57.

pentingnya, ia berkenalan dengan Paul Deussen,[11] seorang ahli tentang India yang akan memperkenalkan kepadanya pemikiran-pemikiran dari India.

Pada usia 20 tahun, Nietzsche mendaftarkan diri ke fakultas teologi dan fakultas filologi klasik di Universitas di Bonn. Dia hanya bertahan di Bonn selama satu tahun (1864–1865). Meskipun begitu, dia sempat kenal dengan David Strauss, seorang exeget (ahli Kitab Suci) liberal. Mulai tahun 1865 sampai 1869 Nietzsche pindah ke Universitas di Leipzig karena dia mengikuti profesor filologinya yang bernama Friedrich Ritschl. Bersama profesornya Nietzsche mendirikan sebuah *Asosiasi Filologis*. Dan ia mulai menerbitkan beberapa karya filologisnya untuk *Rheinisches Museum*. Dua sumber utama yang dikerjakan oleh Nietzsche adalah Diogenes Laertios dan Theognis dari Megara. Di Leipzig pula, pada tahun 1865, Nietzsche bertemu secara kebetulan dengan karya Schopenhauer *Die Welt als Wille und Vorstellung* (*Dunia sebagai Kehendak dan Representasi*—buku ini terbit pertama kali tahun 1818. Schopenhauer sendiri meninggal tahun 1860). Penemuan kebetulan ini terbukti sangat penting dalam membelokkan arah hidup Nietzsche dari filologi ke filsafat. Sekaligus, pada tahun ini pula, kemungkinan besar Nietzsche tertulari penyakit sifilis[12]—

---

11 Menurut buku *F. Nietzsche: Œuvres*, hlm. 1328, Paul Deussen ini nantinya juga menjadi editor buku-buku Schopenhauer. Dua buku Paul Deussen yang memiliki pengaruh besar bagi Nietzsche adalah *Sistem Vedanta* (terbit di Leipzig 1883) dan terjemahan serta komentar berjudul *Komentar tentang Sankara bagi kaum Brahma-sutra* (terbit 1887). Ketertarikan Nietzsche pada pemikiran India bisa dilihat dalam bukunya *Lahirnya Tragedi*.

12 Menurut Kronologi yang dibuat oleh Aldo Venturelli dalam *Nietzsche: Opere 2870/1881*, Roma: Grandi Tascabili Economici, 1993, hlm. 14, pada tahun 1865 kemungkinan besar Nietzsche tertulari sifilis. Aldo Venturi berpendapat bahwa pada bulan Februari tahun itu, saat jalan-jalan ke Köln Nietzsche sempat mampir ke rumah pelacuran. Episode hidup Nietzsche ini menarik perhatian banyak dokter, ahli biografi, atau psikiater untuk menganalisis kesehatan mental tulisan-tulisan Nietzsche. Thomas Mann mempertunjukkan episode hidup Nietzsche ini dalam karyanya *Doctor Faustus*. Bulan Oktober 1865, Nietzsche pindah ke Leipzig.

penyakit yang menjadi sumber keambrukan Nietzsche di tahun 1889 di kota Torino, Italia.

Selain dua hal penting di atas, periode Leipzig ini juga mencatat beberapa peristiwa penting lainnya. Nietzsche berkenalan dengan karya Friedrich Albert Lange yang berjudul *Sejarah Materialisme*. Nietzsche juga mulai berteman dengan Erwin Rohde. Dan pada tahun 1867 Nietzsche menjalani wajib militer, masuk ke bagian artileri. Sayang, dia hanya bertugas sebentar karena terluka akibat jatuh dari kuda. Luka itu menimbulkan abses, dan ia segera dipulangkan. Tahun 1868 mencatat salah satu kegemilangan Nietzsche dalam filologi. Ia menerima hadiah berkat penelitiannya tentang *Sumber-Sumber Diogenes Laertios* (Diogenes adalah seorang penulis Yunani dari abad ke-3 Masehi yang banyak menulis biografi para filsuf serta memberikan paparan tentang berbagai sekolah filsafat yang ada saat itu). Satu tanggal penting lagi pada tahun yang sama adalah 8 November 1868. Inilah tanggal di mana Nietzsche bertemu untuk pertama kalinya dengan Richard Wagner, di rumah Herman Brockhaus (seorang orientalis). Pada saat itu Wagner sedang mengunjungi kota Leipzig untuk pertunjukkan salah satu karyanya *Les Maîtres Chanteurs de Nuremberg*. Mereka bertemu, berbincang-bincang tentang musik dan tentang Schopenhauer dan menjadi teman untuk beberapa waktu lamanya.

Itulah periode pertama hidup Nietzsche (1844–1868) yang bisa kita sebut sebagai *periode formasi* (periode pembentukan). Pada periode selanjutnya (1869–1879), hidup Nietzsche akan berputar terutama di Universitas, oleh karenanya bisa disebut sebagai *periode universiter*.

Meski Nietzsche belum memiliki gelar doktor, pada tanggal 13 Februari 1869 saat ia baru berusia 24 tahun, atas rekomendasi profesornya (Ritschl), ia ditunjuk menjadi profesor pembantu untuk fakultas Filologi Klasik di universitas Basel–Swiss. Nietzsche menerima gelar doktor dari Universitas Leipzig tanggal 23 Maret

berdasarkan penilaian atas karya-karyanya yang terbit di *Rheinisches Museum*. Tanggal 19 April ia sampai di Basel, dan tanggal 28 Mei ia membuat kuliah pembukaan berjudul *Homeros dan Filologi Klasik*. Di sini ia mengajar filologi Yunani, dan saat ini pula Nietzsche memutuskan untuk menjadi warga negara Swiss.

Dua figur penting yang ditemui Nietzsche pada periode ini adalah Jacob Burckhardt dan Franz Overbeck. Jacob Burckhardt adalah seorang ahli sejarah. Ia memberi kuliah-kuliah tentang kebudayaan Yunani. Ia adalah satu-satunya ahli sejarah yang menganggap serius fenomen Dionysos dalam sejarah Yunani. Penelitiannya tentang Yunani Kuno akan diterbitkan dengan judul *Griechische Kulturgeschichte*. Dalam buku *Götterdammerung* (*Senjakala Berhala-Berhala*) Nietzsche dua kali memberikan pujiannya kepada rekan kerjanya di Basel ini. Yang kedua, Franz Overbeck, adalah seorang spesialis Kristianisme Purba (periode awal Kristianisme sampai dengan abad pertama Masehi). Kemungkinan besar, pada dialah Nietzsche banyak berutang informasi mengenai asal-usul dan periode awal Gereja Purba. Nietzsche akan tinggal dan berkarya di universitas di Basel sampai dengan tahun 1879. Sepuluh tahun lamanya ia menghidupi periode universiter ini.

Selama tahun-tahun di Basel ini Nietzsche berhubungan dengan lebih erat dengan Richard Wagner dan Cosima von Bulow istrinya—putri Liszt—yang tinggal di Tribschen (di pinggir danau *Empat Kanton*), tidak jauh dari Lucerne. Hubungan mesra ini akan memburuk mulai tahun 1873–1874. Secara definitif ia akan berpisah dengan Wagner pada festival pertama Wagner di Bayreuth pada 1 Agustus tahun 1876. Saat itu Nietzsche diundang Wagner ke Bayreuth (di sebelah utara Bavaria). Menyaksikan apa yang terjadi, para undangan yang datang, apalagi saat itu sedang didera sakit kepala, Nietzsche pergi meninggalkan festival tersebut. Musik Wagner di mata Nietzsche tampak sebagai akumulasi dari seluruh dekadensi Eropa yang sudah mulai menjadi objek kritikan

Nietzsche. Persis pada tahun Nietzsche kehilangan Wagner, pertemanan dengan Paul Rée (yang ia jumpai tahun 1873 dan penulis *Asal-Usul Perasaan Moral*) makin erat, dan tahun ini pula Nietzsche bertemu dengan Heinrich Köselitz (yang akan terkenal dengan nama Peter Gast).

Ada beberapa peristiwa penting yang bisa disebutkan secara kronologis sepanjang 10 tahun hidup di Basel. Tahun 1870 mencatat beberapa artikel karya Nietzsche: teks konferensi berjudul *Drama Musikal Yunani*, teks konferensi tentang *Sokrates dan Tragedi*, dan bakal teks yang nantinya diterbitkan setelah kematiannya dengan judul *Visi Dionysiak atas Dunia*. Pada tahun ini pula, selama beberapa waktu Nietzsche sempat bekerja sebagai perawat dalam perang Prussia dengan Prancis. Namun tidak lama, karena dia sendiri jatuh sakit sehingga harus dipulangkan. Bulan Agustus ia berangkat ke medan perang, tetapi karena disentri dan difteri Nietzsche harus sudah pulang pada bulan September.

Pada bulan Januari 1872 terbit buku Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie* (*Lahirnya Tragedi*). Buku ini dipersembahkan bagi sahabatnya saat itu: Richard Wagner. Segera buku ini menimbulkan pertentangan sengit antara Nietzsche dengan kolega-koleganya para filolog di universitas. Penentang Nietzsche adalah Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf. Meski baru berusia 23 tahun, von Wilamowitz-Möllendorf sudah menunjukkan kehebatannya dalam melawan tesis Nietzsche dengan pamphlet berjudul *Filologi Masa Depan* (pamphlet ini diakhiri dengan undangan kepada Nietzsche supaya mundur saja dari kursi kepengajaran di universitas).[13] Von

13 Studi Peter Levine, *Nietzsche and the Modern Crisis of the Humanities* (1976), yang diterjemahkan oleh Ahmad Saidah ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Nietzsche: Krisis Manusia Modern* (Yogyakarta: Penerbit IRCiSod, April 2002) memuat isi pamflet *Zukunftsphilologie* dari Wilamowitz. Pamflet tersebut pada halaman 7–8 mengatakan: "Biarkan Herr Nietzsche mempertahankan pendapatnya. Biarkan dia membicarakan *thyrsos*-nya (tongkat Satyr). Biarkan dia menjelajah dari India ke Yunani. Tetapi, biarlah dia turun dari *platform* kuliahnya di mana dia seharusnya mengajarkan *Wissenschaft*" (*Nietzsche: Krisis Manusia Modern,* halaman 187). Studi Peter Levine ini memberikan

Wilamowitz-Möllendorf di kemudian hari akan dikenal sebagai pangeran kaum filolog berkat spesialisasi dan kehebatannya dalam bidang ini. Beberapa rekan dekat membela Nietzsche. Erwin Rohde—juga seorang filolog Yunani—menjawab serangan tersebut dengan karya berjudul *Afterphilologie*. Richard Wagner, secara pribadi, membuat surat terbuka kepada von Wilamowitz-Möllendorf. Wagner mencoba menekankan letak penting *tindakan-kreatif* karya Nietzsche di zaman di mana: "filologi tidak berpengaruh apa pun untuk kebudayaan Jerman". Komentar Wagner ini membuat pertemanan dengan Nietzsche makin akrab. Tetapi, satu hal cukup penting bagi Nietzsche adalah komentar mantan pembimbingnya (Ritschl) yang secara ambigu membahas buku Nietzsche sebagai tulisan "orang *delirium* (mabuk kepayang, sinting)".

Di mana letak perdebatan dan kesulitan yang muncul dengan buku Nietzsche ini? Penulis tidak memiliki akses langsung dengan naskah filologis dari von Wilamowitz-Möllendorf ataupun Erwin Rohde. Namun, bila membaca sendiri buku *Lahirnya Tragedi*, dan mendiskusikannya dengan beberapa teman dari Fakultas Sastra Klasik di Sorbonne, barangkali sedikit uraian ini bisa memberi gambaran sepintas. Dengan bukunya ini, Nietzsche bisa dikatakan mengutamakan interpretasi filosofis ketimbang filologis atas fenomen kelahiran Tragedi Attik (Yunani). Tentu saja Nietzsche menggunakan perangkat filologis dalam mengusulkan tesis tentang asal-usul tragedi: koor-musik kaum satyr—makhluk bertubuh setengah manusia setengah kambing—untuk menghormati Dionysos. Dari soal Dionysos ini bisa kita lihat betapa benih pemikiran filosofis Nietzsche sudah disemaikan, dan Dionysos nantinya akan kelihatan penting pada karya periode akhir Nietzsche. Bisa jadi tesis Nietzsche itu benar karena kata *tragôdia* memang secara filologis bisa diartikan sebagai *nyanyian kambing*.

beberapa titik terang mengenai inti peperangan kedua filolog muda brilian tersebut.

Atau, tragedi bisa diasalkan pada penghormatan kepada dewa Dionysos yang dilakukan dalam festival tahunan ini dengan mempersembahkan korban kambing. Masalahnya, secara historis dan filologis, jenis literer tragedi lebih kompleks lagi. Secara historis susah dibuktikan bagaimana nyanyian para satyr yang kebanyakan mengenai hal-hal sensual bisa menjadi titik kelahiran tragedi. Selain itu, persembahan yang diberikan kepada Dionysos adalah binatang buas pada umumnya (tidak spesifik kambing belaka). Sementara dari sudut literer (filologis), sulit mengkaitkan kelahiran tragedi dengan nyanyian satyr yang sensual atau hanya dengan kultus kepada Dionysos. Jenis literer tragedi lebih banyak berbicara tentang mitos-mitos yang dihidupi Athena saat itu (tentang Perang Troya, kisah keluarga Herakles, kisah Oedipus). Tema-tema tersebut diangkat dan disesuaikan dengan kebutuhan Athena saat itu guna berbicara tentang pergulatan makna hidup. Kata *drama*, artinya adalah *aksi, tindakan*. Karya drama ini hendak menggambarkan pertarungan manusia dalam tragedi.[14] Di depan hambatan-hambatan yang tak terelakkan, di mana manusia tidak bisa berbuat apa-apa lagi, di situ justru mau ditampakkan figur manusia yang agung dan besar. Tragedi adalah cara orang Yunani di Athena menanggapi zamannya. Dari sudut lain, ada yang melihat bahwa tragedi memiliki asal-usul yang sama sekali lain. Ada yang mengatakan bahwa tragedi berasal dari pesta agama sipil di Athena, satu-satunya kultus yang serius ciptaan Peisistratos[15] (tiran dari Athena yang berkuasa tahun 536–

14 Jacqueline de Romilly, dalam *La tragédie grecque*, Paris: PUF, 1994 (cetakan pertama 1970), halaman 174.

15 Jacqueline de Romilly, *La tragédie grecque*, pada halaman 6 dan 14 memberi informasi sebagai berikut. Pertunjukan tragedi untuk Dionysos diadakan pertama kali antara tahun 536–533 SM di bawah pemerintahan Peisistratos. Tetapi, teks-teks tragedi yang ada dibuat terutama setelah kemenangan Athena atas Persia (tahun 472, karya tragedi paling tua yang dimiliki adalah dari Aiskhylos yang berjudul O*rang-Orang Persia*). Tiga pengarang tragedi yang terkenal adalah Aiskhylos (lahir 525 SM), Sophokles (lahir 495 SM) dan Euripides (lahir 485 atau 480 SM). Karya-karya mereka ditampilkan dan dilombakan terutama setelah kematian Perikles, artinya, saat perang saudara Peloponnesos (dimana Athena akhirnya dikalahkan oleh Sparta). Mengenai hubungan antara tragedi dengan Dionysos, di mata de Romilly yang ahli

533 SM). Ada juga yang menganalisis bahwa tragedi sebenarnya berasal dari tradisi rakyat daerah, yang lalu dibawa ke pusat kota, Athena. Dan perdebatan mengenai asal-usul tragedi ini—yang sudah dimulai oleh Aristoteles dalam karyanya *Peri poietikes*—memang tidak memungkinkan para filolog untuk mengambil satu posisi sederhana. Dan memang masuk akal untuk mengatakan bahwa karya *Lahirnya Tragedi* lebih merupakan karya filosofis daripada filologis atau historis. Bisa dipahami mengapa komunitas ahli filologi tersulut untuk menanggapi secara panas buku tersebut.

Selain buku yang menghebohkan tersebut,[16] selama periode Basel, Nietzsche menerbitkan beberapa karya lainnya. Tahun 1873–1874 Nietzsche menerbitkan tiga *Unzeitgemässe Betrachtungen* (*Pertimbangan-Pertimbangan Tidak Aktual*). Yang pertama adalah serangan kepada *David Strauss: Orang Beriman dan Penulis*, terbit pada bulan Agustus 1873 (berisi serangan kepada kultur Jerman). Yang kedua tentang *Kegunaan dan Kerugian Sejarah bagi Kehidupan*, Februari 1874. Di sini Nietzsche mengungkapkan sejauh mana kultur akademis dan ilmiah yang aktual saat itu di Jerman ternyata justru meracuni manusia. Yang ketiga merupakan pujian kepada Schopenhauer dan diberi judul *Schopenhauer Sang Pendidik*, terbit bulan Oktober 1874. Tahun berikutnya, Nietzsche menerbitkan *Pertimbangan-Pertimbangan Tidak Aktual* yang keempat berjudul *Richard Wagner di Bayreuth* (pada bulan Juli 1876). Secara kontras, dalam dua karya terakhir Nietzsche mulai menunjukkan apa sebenarnya menjadi manusia berbudaya. Di balik pujian kepada

Yunani, keterkaitan langsung hanya bisa ditemukan di teks tragedi karya Euripides (berjudul *Bacchae*). Sedangkan sebagian besar teks tragedi lebih terkait dengan mitos-mitos zaman itu (misalnya kisah perang Troya, riwayat Herakles, Kemalangan Oedipus dan anak keturunannya, bandingkan halaman 19).

16 Teks-teks lain yang dibuat Nietzsche pada periode ini, namun kurang dikenal umum, adalah: lima konferensi berjudul *Tentang Masa Depan Sekolah-Sekolah Kita* (1872), teks *Lima Kata Pengantar untuk Lima Buku yang Tidak Tertulis* (1872), *Filsafat pada Zaman Tragis Yunani* dan teks *Kebenaran dan Kebohongan dalam makna Ekstra Moral* (1873), teks untuk teater Wagner di Bayreuth berjudul *Undangan bagi Orang-Orang Jerman* (1873).

Schopenhauer dan Wagner, Nietzsche mulai membentuk visi filosofisnya sendiri. Pertemanan dengan Wagner memburuk, dan Nietzsche bertemu untuk terakhir kalinya dengan pemusik itu pada bulan Oktober 1876 di Sorrento, Italia.

Sementara itu, sejak tahun 1875 kondisi kesehatan Nietzsche makin memburuk. Ia segera menghentikan kuliah-kuliahnya, dan mulai hidup mengembara. Karena alasan kesehatan, pada tahun ajaran 1876–1877 Nietzsche meminta cuti. Dia lalu berpindah-pindah tempat. Nietzsche mengunjungi terutama daerah Selatan (Italia dan Prancis). Kota yang sering dikunjungi adalah Sorrento (Italia). Tahun 1878, Nietzsche menerbitkan bagian pertama dari karyanya *Menschliches, allzumenschliches* (*Manusiawi Terlalu Manusiawi*). Buku dengan subjudul "buku untuk orang berjiwa bebas" dipersembahkan kepada Voltaire. Ini adalah sebuah karya pembebasan, karena Nietzsche akhirnya mulai mengambil posisinya sendiri. Nietzsche merasa diri sudah mengatasi kultur Jerman, mengatasi idealisme, mengatasi "seni Jerman–Wagner". Tahun ini adalah tahun putusnya persahabatan Nietzsche dengan Wagner secara definitif—padahal saat itu musik Wagner justru sedang sangat populer di Jerman. Sebagai tanggapan terhadap buku *Manusiawi Terlalu Manusiawi*, Wagner menyerang—tanpa menyebut nama—Nietzsche di majalah *Bayreuther Blätter* edisi bulan Agustus 1878.

Sakit berat yang makin mendera Nietzsche sejak tahun 1875 (sakit kepala, sakit di mata, muntah, selalu akan pingsan), membuatnya harus mengakhiri karier universiternya pada tahun 1879. Nietzsche mengundurkan diri dari universitas, dan terpaksa mencukupkan diri dengan pensiun yang kecil. Ia meninggalkan Universitas Basel, dan mulai menjadi pengembara. Setelah periode pembentukan dan periode universiter, Nietzsche memasuki periode ketiga (1879–1889) yaitu *periode hidup mengembara*, hidup yang berpindah-pindah, dan sendirian.

Demi kesehatannya, Nietzsche harus mencari iklim yang ramah pada dirinya. Selama musim dingin, ia pergi ke Italia atau Prancis (kota Nice) di mana udaranya lebih hangat daripada Swiss. Pada musim semi ia suka tinggal di Venezia. Dan untuk musim panas, ia kembali ke Utara (Swiss) dan melewatkan waktunya di Sils Maria di Haute Engadine (Engadine Atas). Di sini kita berhadapan dengan fakta penting pengalaman singular manusia Nietzsche, yaitu penyakit. Sejak tahun 1879 Nietzsche harus bergulat dengan penyakit yang membuat dia hidup nomaden. Bisa dibayangkan bagaimana pengalaman bertubuh sakit ini akhirnya membentuk sudut pandang pemikiran Nietzsche secara khas. Secara sederhana, bisa dikatakan bahwa pengalaman sebagai orang sakit, membuat Nietzsche *mampu melihat secara lain* apa itu kesehatan dan kesakitan. Pengalaman hidupnya yang diwarnai pasang surut kesehatan, menghadapinya dengan seluruh keseriusan filosofis: itulah yang membuat Nietzsche memiliki perilaku hati-hati, selalu mengambil jarak, dan memiliki cara berpikir yang khas. Selain itu, secara fisik, tulisan-tulisan Nietzsche juga makin menunjukkan kecenderungannya yang fragmentaris, terpisah-pisah, dan bukan lagi sebuah traktat filosofis yang sistematik (tentu saja hanya kecenderungan besar, karena pada periode ini pun Nietzsche tetap menerbitkan beberapa buku yang sangat terstruktur). Kehidupan pengembara, jauh dari perpustakaan universitas, sakit yang datang pergi tanpa bisa diramal, itu semua membuat Nietzsche terpaksa menulis *sambil berjalan*.

Periode ketiga dari tahun 1879–1889 adalah periode intelektual Nietzsche yang sangat subur. Tak henti-hentinya ia menulis dan menerbitkan karya-karyanya. Pada bulan Maret 1879 terbitlah *Vermischte Meinungen und Sprüche* (*Opini-Opini dan Ucapan-Ucapan Campur Aduk*). Bulan Oktober dia menerbitkan *Der Wanderer und sein Schatten* (*Si Pengembara dan Bayangannya*). Dua karya ini kemudian disatukan dalam buku kedua *Manusiawi terlalu Manusiawi*. Setelah itu, penyakit yang dahsyat kembali menerpa

Nietzsche. Namun, ia bisa keluar dari jurang gelap tersebut. Dalam suratnya kepada Eiser[17] pada bulan Januari 1880 Nietzsche menulis:

> "Hidupku merupakan beban yang mengerikan. Sejak lama, aku tidak akan menanggungnya seandainya penderitaan dan *rasa sia-sia* yang nyaris absolut ini tidak membantuku untuk mencari dan bereksperimen secara kaya dalam hal rohani dan moral."

Dimulai dari Venezia (dan nanti diselesaikan di Genoa, Italia) Nietzsche menuliskan *Morgenröte* (*Fajar*). Buku ini diterbitkan pada tahun 1881 dengan sub judul "refleksi tentang prasangka-prasangka moral".

Pada tingkat pengalaman personal, ada sesuatu yang sangat penting yang terjadi pada tahun 1881. Nietzsche mulai mengenal opera *Carmen* karya Bizet (ia mendengarnya pertama kali di Genoa pada bulan Oktober 1881). Hal ini penting untuk memperlihatkan perubahan minat Nietzsche dari gaya wagnerian yang Utara ke gaya yang lebih *provençal*, lebih Selatan, lebih *rustik* (alami sebagaimana ada di desa-desa yang belum tersentuh budaya peradaban kota). Namun, lebih penting lagi adalah peristiwa yang berikut ini.

Pada bulan Juni 1881 Nietzsche menyepi di Sils Maria di Haute Engadine. Di sini ia menulis: "Hari-hari pertama bulan Agustus 1881 di Sils Maria, 6000 kaki di atas laut dan jauh lebih tinggi lagi di atas segala hal manusiawi". Di kamar kecilnya yang berjendela satu menghadap ke gunung, Nietzsche menuliskan bukunya yang indah: *Die fröhliche Wissenschaft (Pengetahuan Mengasyikkan—La Gaya Scienza)*. Buku pertama sampai keempat *GS* diredaksi selama musim dingin 1881–1882. Tema-tema besar nietzschean, misalnya tentang Zarathustra, kematian Tuhan, *Manusia yang Melampaui*,

---

17 Surat ini dikutip dari buku André Simha. *Nietzsche,* Paris: Bordas, 1988, halaman 20. Nietzsche rupanya mengalami musim dingin terburuk dalam hidupnya di tahun 1880 itu. Sepanjang tahun ini, Nietzsche memperdalam studinya tentang Kristianisme. Ia juga membaca Pascal dan Stendhal.

Kehendak Kuasa,[18] dan *Kekembalian Yang Sama Secara Abadi* sudah bisa ditemukan di sini. Lebih dari itu semua, sebuah pengalaman personal yang menjungkirbalikkan Nietzsche adalah pengalaman *menerima wahyu* saat ia berjalan-jalan di sepanjang danau Silvaplana pada bulan Agustus 1881. Wahyu? Memang di teksnya[19] sendiri Nietzsche berbicara tentang inspirasi, dan tentang inspirasi ini ia tidak ragu-ragu menggunakan kata *wahyu* untuk mendeskripsikan ekstase yang dia terima:

> "[…] Ide pewahyuan, jika dengan itu yang dimaksudkan adalah penglihatan mendadak dari sesuatu yang menampak atau membuatnya didengar oleh seseorang dengan presisi dan kejernihan yang tak bisa diungkapkan, sedemikian rupa sehingga menjungkirbalikkan diri paling intim seseorang, maka ide semacam itu benar-benar pernah ada faktanya. Orang mengertinya tanpa mencarinya; mendapatkannya tanpa meminta; pemikiran berkilat seperti petir, memaksa diterima secara definitif: aku tidak pernah punya kesempatan memilih. Di situ jiwa terangkat, dilepaskan sejenak dari ketegangan

---

18 St. Sunardi menerjemahkan *der Wille zur Macht* sebagai *Kehendak untuk Berkuasa* (lihat uraiannya pada halaman 35–42). Goenawan Mohamad dalam artikel yang sudah dikutip sebelumnya, pada catatan kaki no. 8 halaman 211 memberi catatan untuk terjemahan St. Sunardi tersebut. Untuk Goenawan Mohamad, lebih tepat istilah itu diterjemahkan sebagai *Kehendak untuk Kuasa,* dengan catatan bahwa "kuasa" di situ bisa berarti "dominasi" tapi juga bisa berarti "daya". Istilah yang dalam bahasa Inggrisnya diterjemahkan *Will to Power,* atau dalam bahasa Prancis *Volonté de Puissance* sebenarnya memang bisa diartikan "daya" atau "dominasi/penaklukan". Memelihara intuisi tersebut, sekaligus memanfaatkan ambiguitas bahasa Indonesia, menurut penulis, pemberian terjemahan *Kehendak Kuasa* sudah memasukkan unsur kata *"zur, to, de"* yang harus dinyatakan secara eksplisit dalam bahasa Eropa. *Kehendak Kuasa,* artinya mau menunjukkan bahwa dimensi "daya dan penaklukkan" sudah ada di dalam jati *Kehendak* itu sendiri. Sekaligus ini menghindarkan kita dari konotasi seolah-olah "ada sebuah Kehendak *eksternal*" yang menghendaki "untuk berkuasa" atau "untuk kuasa". Nietzsche sendiri mengkritik pola pikir yang seolah-olah melihat kehendak sebagai sebuah entitas pejal, eksterior, dan seakan-akan bisa menjadi *sebab eksterior* untuk menghasilkan sebuah efek.

19 Lihat teks *Inilah Manusia* "Mengapa Aku Menulis Buku-Buku begitu Bagus" bagian *Demikian Zarathustra Bersabda,* § 3 dalam buku *F. Nietzsche: Œuvres* halaman 1268–1269.

dalam derai air mata; secara mekanis kaki bergerak berjalan, berjalan cepat, melambat tanpa disengaja. Sebuah ekstase di mana kesadaran menjadi sangat tajam: sadar akan ribuan sensasi dan getaran yang terasa sampai ujung-ujung jari, akan jurang kebahagiaan di mana kengerian dan derita hebat tidak lagi tampak sebagai musuh kebahagiaan melainkan sebagai konsekuensi tak terelakkan, elemen niscaya, nuansa yang *harus ada* di tengah keberlimpahan cahaya. […] Itulah pengalamanku dengan yang namanya *inspirasi*; […]"

Delapan belas bulan setelah pengalaman pewahyuan di sepanjang danau Silvaplana tentang *Kekembalian Yang Sama Secara Abadi*, Nietzsche mulai menuliskan buku pertama *Also sprach Zarathustra* (sementara pada waktu yang sama Nietzsche menyelesaikan dan menerbitkan empat buku *Pengetahuan Mengasyikkan* pada bulan Agustus 1882). *Demikian Zarathustra Bersabda* buku pertama terbit bulan Januari 1883, dan buku kedua terbit bulan Juli 1883. Buku ketiga akan terbit tahun 1884, dan yang keempat pada tahun 1885. Pada periode penyusunan *Zarathustra* ini Nietzsche banyak menulis karya-karya puitis. Ia merencanakan menerbitkan kumpulan tulisan-tulisan tersebut di masa depan di bawah judul "Kepolosan Menjadi: Pedoman untuk Melampaui Moral", proyek yang tidak pernah terealisir. Justru adiknya, Elisabeth, yang nantinya menerbitkan kumpulan tersebut di bawah judul *Der Wille Zur Macht* (*Kehendak Kuasa*).[20]

Sebuah kejadian penting yang tidak boleh dilewatkan pada bulan Mei 1885 adalah pernikahan adik perempuan Nietzsche, Elisabeth, dengan Dr. Bernhard Förster. Yang terakhir adalah salah satu pemimpin partai politik anti semit di Jerman. Surat Nietzsche kepada adiknya tanggal 26 Desember 1887,[21] dengan jelas dan

---

20 Lihat André Simha, halaman 26.

21 Lihat *F. Nietzsche: Œuvres,* halaman 1332. Buku ini juga merujuk pada surat lain dari Nietzsche kepada Théodor Fritsch, editor dari C*ourrier antisémite* tertanggal 29 Maret 1887. Elisabeth bertunangan dengan Bernhard Förster

tegas menunjukkan bagaimana Nietzsche "merasa dirugikan dan dirusak" oleh tuduhan anti semitisme pada karya-karyanya. Dengan bahasa lugas, dalam suratnya Nietzsche dengan tegas mengatakan bahwa di hadapan anti semitisme, satu-satunya tindakan yang layak adalah "Lawan" !

Kejadian lain yang bisa dikemukakan di sini sepanjang periode penulisan *GS* (bulan April tahun 1882) adalah pertemuan Nietzsche dengan Lou Andréas Salome (sahabat Paul Rée). Nietzsche jatuh cinta dan melamarnya.[22] Sayang, keinginannya tidak mendapatkan tanggapan. Setelah beberapa waktu menjalani persahabatan segitiga (*ménage à trois*), pada bulan November Nietzsche memutuskan hubungannya dengan mereka berdua.

Bulan Agustus tahun 1882 adalah tahun penerbitan edisi pertama *GS*. Empat buku *GS* ini pada tahun 1886 ditambahi Nietzsche Kata Pengantar untuk edisi kedua dan buku kelima yang berupa kumpulan puisi di bawah judul "nyanyian-nyanyian *Sang Pangeran di luar Hukum"*—yang dia tulis di Sisilia. Buku kelima *GS* yang berupa kumpulan puisi mengingatkan nostalgia akan atmosfer alam *Provence* (daerah sebelah Tenggara Prancis seperti kota Marseille. Sekarang daerah itu merupakan departemen Alpes de Haute Provence dengan ibukotanya Aix en Provence). Kumpulan puisi ini

pada bulan September 1883. Sejak itu, hubungannya dengan Nietzsche jadi makin parah. Setelah Elisabeth menikah, ia akan pindah mengikuti suaminya ke Paraguay pada tahun 1886. Tahun 1889 Bernhard Förster bunuh diri karena kegagalan koloninya. Setelah itu, adik perempuan Nietzsche pulang ke Jerman untuk merawat Nietzsche yang sudah sakit-sakitan.

22 Paul Rée atau Malwida von Meysenburg yang memperkenalkan gadis muda Rusia ini kepada Nietzsche di Roma pada bulan April 1882. Bertiga (Nietzsche, Lou, dan Rée) mereka mengadakan proyek studi bersama. Pada tahun 1877, Nietzsche pernah merencanakan menikah, tetapi tidak jadi. Pada 1882 di bulan Mei, dengan tiba-tiba ia ingin menikah lagi. Ia melamar Lou, namun Lou menolak. Nietzsche mengajukan lamarannya lagi, di kesempatan lain, tetapi jawaban Lou sama: menolak. Meski begitu Nietzsche masih memiliki afeksi kepada gadis muda ini. Saat berjumpa dengan gadis muda ini, adik perempuan dan ibu Nietzsche tidak suka dengan Lou, dan itu justru membuat hubungan mereka dengan Nietzsche memburuk. Hubungan baik Nietzsche-Lou-Rée kemudian juga memburuk sejak bulan Desember 1882, dan berakhir pada Mei 1883 di Roma.

mengingatkan akan kisah para Pangeran dari Selatan dan para *troubadour* (merujuk pada penyair liris abad 12–13, atau model syair Prancis pada Abad Pertengahan dengan gaya gothiknya). Teks akhir *GS* edisi kedua ini terbit tahun 1887.

Bersamaan dengan penulisan Kata Pengantar baru untuk *GS*, Nietzsche juga menulis berbagai Kata Pengantar baru (untuk *Lahirnya Tragedi*, *Manusiawi terlalu Manusiawi I, II*, dan *Fajar*). Dan pada tahun ini pula (1886) Nietzsche menerbitkan bukunya yang berjudul *Jenseits von Gut und Böse* (*Melampaui Baik dan Jahat–MBJ*) yang memiliki sub judul "pendahuluan untuk sebuah filsafat masa depan". Secara personal, pada tahun ini Nietzsche mengalami putus hubungan dengan salah seorang sahabat lamanya yang ia kenal sejak 1866, Erwin Rohde. Bila menilik kronologi penulisan dan penerbitan buku-buku Nietzsche, maka karya *GS* edisi kedua sangat menarik untuk diperhatikan. Buku ini bisa dikatakan mewakili *periode kematangan* pemikiran Nietzsche. Konteks dekat penulisan *GS* edisi kedua adalah buku *Demikian Zarathustra Bersabda*, *Melampaui Baik dan Jahat*, dan proyek tidak jadi yang nanti terbit di bawah judul *Kehendak Kuasa*. Konteks yang lebih luas pada saat penulisan ini, ia sedang melongok kembali karya-karya mudanya (ia memberi beberapa Kata Pengantar yang baru untuk karya lampaunya). Dengan memberi preferensi untuk menelisik *GS* edisi kedua, ada keuntungan untuk bisa melihat benang merah koherensi pemikiran Nietzsche. Apalagi sebagai buku, edisi *GS* yang kedua ini memang mengasyikkan, riang, positif, afirmatif, dan terkesan *mbeling* (nakal).

Setahun kemudian muncullah bukunya yang sangat sistematik (1887)[23] *Genealogi der Moral* (*Genealogi Moral*, dengan sub judul "sebuah tulisan polemis"). Di sini Nietzsche hendak menelusuri bagaimana hidup aktif dan afirmatif akhirnya dikalahkan oleh

23 Bacaan Nietzsche pada tahun-tahun ini adalah: Baudelaire, Goncourt, Tolstoi, Dostoïevski, dan Renan.

ressentiment (dalam bahasa kita: *sentimen*) kaum lemah, sehingga hidup kemudian berujung pada ideal asketik. Dengan demikian, manusia masuk dalam situasi *dekaden* (merosot, mundur). Nietzsche menawarkan *metode genealogis* untuk menelusuri bagaimana itu semua muncul: analisis atas kehendak mengungkapkan tipologi (fisiologi) subjek penghendak. Dia membuatnya secara sistematis dalam tiga paparan yang runut. Apa yang ditawarkan Nietzsche untuk mengatasi dekadensi nihilistik zamannya? Menjadi diri sendiri, melampaui diri sendiri, singkatnya, mengarah menuju *Manusia yang Melampaui*.

Tahun 1888[24] sebagai tahun terakhir hidup aktif, Nietzsche menjadi saksi bagi kesuburan mengejutkan yang meledak dari kreativitasnya. Nietzsche menulis dan menerbitkan kumpulan aforismenya (*aforisme*[25] adalah ungkapan-ungkapan padat pendek sekaligus sangat kaya makna; gaya ini tidak terlalu memaksakan sebuah kebenaran melainkan hendak mengajak untuk berefleksi). Ia menerbitkan *Der Fall Wagner* (*Kasus Wagner* dengan sub judul

24 Tahun ini juga mencatat bahwa ide-ide Nietzsche mulai menarik perhatian kalangan universiter. Georg Brandes mulai memberi kuliah tentang Nietzsche di Universitas di Kopenhagen. Setelah kematian Nietzsche (25 Agustus 1900) tulisan-tulisannya mulai mendapatkan pengaruh di Eropa.

25 Bdk. David B. Allison (ed.), *The New Nietzsche*, New York: Delta, 1977, "Introduction", hlm. xiv. "The aphorism (i.e., the short, terse, incisive remark that expresses a wider truth) is itself alive and animate—it responds to the genius and inspiration of a critical mind, but it resists formalization and catechism. It is a turn of beyond a fixed idea, a fixed place-holder in a static system of rules and beliefs. Indeed, the aphorism destroys the possibility of such a simple correspondence because it is essentially incomplete. The aphorism demands that an operation be performed upon itself for its very intelligibility: that it be inserted into ever new contexts, that it be related to ever new referential sets. The aphorism, then, is essentially metaphorical: it gathers, culls, collects, compares, and assembles—however briefly—this movement of thought." David B. Allison memberikan beberapa aforisme Nietzsche yang menarik: "I look down because I am elevated… In the mountains the shortest way is from peak to peak; but for that one must have strong legs. Aphorisms should be peaks—and those who are addressed, tall and lofty". Aforisme kedua yang menarik juga: "Praise of aphorisms—A good aphorism is too hard for the tooth of time and is not consumed by all millennia, although it serves every time for nourishment; thus it is the great paradox of literature, the intransitory amid the changing, the food that always remains esteemed, like salt, and never loses its savor, as even that does" (*Mixed Opinions and Maxims*, § 168).

"problem bagi para musisi"), menyelesaikan redaksi *Götterdammerung* (*Senjakala Berhala-Berhala* dengan sub judul "bagaimana berfilsafat dengan palu"). Buku-buku tersebut terbit pada bulan Januari 1889. Bersamaan dengan itu, Nietzsche juga menuliskan *Nietsche lawan Wagner*, *Der Antichrist* (*Antikrist,* dalam bahasa Prancis: *Antéchrist/Sebelum Kristus*) dan *Ecce Homo* (*Inilah Manusia*). Dua buku yang terakhir, baru akan diterbitkan setelah kematian Nietzsche (*posthumous*) dengan menyisakan masalah soal autentisitas karya (problem yang meruyak terutama karena kasus penerbitan buku *Kehendak Kuasa* oleh adik perempuannya, Elisabeth). *Antikrist* diterbitkan tahun 1895 (Nietzsche memang belum meninggal saat itu, tetapi praktis dia hanya hidup secara vegetatif belaka). Sedangkan versi *Inilah Manusia*—yang sudah dikurangi aforisme-aforisme yang menyinggung langsung Elisabeth—akan diterbitkan adiknya pada tahun 1906. Perlu menunggu redaksi kritis dari Giorgio Colli dan Mazzino Montinari, untuk akhirnya bisa mendapatkan teks Nietzsche yang utuh dan bisa dipercaya.

Kemudian, terjadilah apa yang sudah menjadi pengetahuan umum tentang Nietzsche: di Torino (Italia Utara) ia jatuh dalam kegelapan sakit yang parah tanpa pernah pulih lagi. Hal itu terjadi kemungkinan besar tanggal 7 Januari 1889. Anekdot populer[26]

---

26 Patrick Wotling, dalam Kata Pengantarnya untuk *F. Nietzsche: Œuvres*, halaman 25, mengikuti kehati-hatian C. P. Janz menyangkut anekdot di atas. Bandingkan Curt Paul Janz dalam *Nietzsche: Biographie, Tome III Les Dernières Années du Libre Philosophe, La Maladie*, Paris: Gallimard, 1985, hlm. 425. Mengenai tanggal keruntuhan Nietzsche di Torino, ada pendapat yang mengatakan bahwa hal itu terjadi tanggal 3 Januari (bdk. *Nietzsche: Opere 1870/1871*, halaman 16. Namun Curt Paul Janz, hlm. 425, cenderung mengatakan bahwa informasi tanggal 3 Januari ini adalah informasi yang salah). Kisah ini disebut "anekdot populer" karena memang cerita yang berkembang di kalangan rakyat di Torino seperti itu. Namun, menurut Curt Paul Janz, kita tidak tahu persis apakah tindakan Nietzsche memeluk kuda itu disebabkan karena kudanya memang sedang disiksa ataukah sekadar proyeksi Nietzsche sendiri (mengingat saat itu pola pikir Nietzsche sudah mulai terganggu). Proyeksi ini muncul dari akal yang sudah terganggu, mengingat sulit membayangkan Nietzsche dengan sadar "berbelas kasih" kepada seekor binatang! Dari biografinya, kita tahu bahwa Nietzsche tidak memiliki afeksi khusus apa pun

mengatakan bahwa saat Nietzsche mulai masuk dalam kegilaan, dia memeluk seekor kuda, mencoba membelanya dari lecutan kusir sais. Ini adalah krisis kegilaan yang tidak akan meninggalkan Nietzsche sampai kematiannya. Franz Overbeck membawa Nietzsche pulang ke Basel. Dia lalu dimasukkan ke Rumah Sakit Jiwa di Iéna. Diagnosis dokter adalah Nietzsche mengalami serangan *kelumpuhan general*. Pada bulan September keadaan Nietzsche membaik. Sejak bulan Mei 1890 ibu Nietzsche berpindah ke Iéna untuk mendekati anaknya. Dan sejak tanggal itu Nietzsche tinggal bersama ibunya. Tahun 1897 ibu Nietzsche meninggal dunia, dan setelah itu adik perempuannya—Elisabeth Förster-Nietzsche—yang memelihara Nietzsche di Weimar. Di kota ini, pada usia 56 tahun, Nietzsche meninggal akibat pneumonia pada tanggal 25 Agustus 1900.

Apa penyebab kegilaan Nietzsche? Tanda-tanda krisis kegilaan mulai kelihatan pada awal bulan Januari 1889. Nietzsche menuliskan "kartu-kartu gila" kepada teman-temannya dengan penandatangan "Dionysos" atau "Yang Tersalib", atau kedua-duanya. Dia juga menandatangani kartu tersebut dengan nama "Tuhan", "Umat Manusia". Teman-temannya pun dia beri julukan baru: Cosima menjadi Ariane, dan Erwin Rhode mendapatkan nama para dewa. Diagnosis Rumah Sakit secara formal mengatakan bahwa

---

pada binatang. Michel Eltchaninoff, dalam artikel "Dostoïevski et Nietzsche ont le même objectif: provoquer, l'écroulement du grandiouse édifice de la métaphysique occidentale" (dalam *Philosophie Magazine/ Hors-serie No. 26*, 2015, hlm. 36) memberi informasi menarik. Perilaku Nietzsche memeluk seekor kuda yang dilecuti adalah sebuah tindakan khas yang sudah dituliskan Dostoïevski dalam romannya berjudul C*rime et Châtiment* (*Kejahatan dan Hukuman*). Dostoïevski secara pribadi pernah melihat kejadian seperti itu. Dalam perjalanan antara Moskow dan St. Petersbourg, Dostoïevski melihat petani-petani mabuk yang dengan sadis melecuti seekor kuda. Pengalaman ini ia tuangkan dalam romannya *Kejahatan dan Hukuman* dalam gambaran tokoh Raskolnikov yang dengan heroik berlari melompat dan langsung memeluk kuda yang sedang teramat menderita karena perilaku sadis seperti itu. Nah, sangat mengherankan bahwa Nietzsche melakukan adegan drama yang sama persis meskipun para ahli tidak yakin bahwa Nietzsche pernah membaca roman Dostoïevski yang ini. Informasi Michel Eltchaninoff ini mereproduksi persis apa yang sudah dikatakan oleh Curt Paul Janz dalam *Nietzsche: Biographie, Tome III*, hlm. 425–426.

Nietzsche terserang *kelumpuhan general*. Apa artinya ini? Pendapat pertama mengatakan bahwa, hal ini merupakan istilah umum saat itu untuk menyebut penyakit sifilis. Kemungkinan besar, Nietzsche mendapatkan sifilis pada saat menjadi mahasiswa di Leipzig. Infeksi yang tidak diobati ini lalu berkembang selama 20 tahun, sehingga mencapai tahap tersier. Jadi, yang diidap oleh Nietzsche adalah sifilis syaraf (*meningo enchepalite*), yang pada tahap awalnya tampak dalam gejala sakit kepala dan sakit mata yang muncul dan hilang. Nietzsche mulai kena problem sakit kepala sejak 1865. Makin lama makin parah, dalam krisis yang datang pergi, akhirnya kegilaan menyerang secara definitif semenjak Desember 1888.

Pendapat kedua lebih percaya bahwa, Nietzsche hanya terkena sakit syaraf biasa. Mengapa? Alasannya karena Nietzsche sendiri sebelum tahun 1888 tidak pernah mengatakan bahwa dia terinfeksi sifilis. Justru saat tinggal di RSJ Iéna, Nietzsche baru mengatakan bahwa dia kena sifilis di situ dua kali! Posisi ini hendak mengatakan bahwa "tidak ada jejak kegilaan" dalam karya-karya Nietzsche. Namun, bila mau membersihkan Nietzsche hanya dengan mendasarkan diri pada pengakuan Nietzsche, tentu tidak cukup. Bukankah krisis kegilaan yang dialami Nietzsche sebelum tahun 1888 hanya bersifat periodik dan timbul tenggelam? Perlukah menolak secara total teori sifilis demi kebersihan nama Nietzsche, seandainya tanpa penolakan seperti itupun karya Nietzsche tetap bisa dibaca sebagai karya orang sehat?

Senada dengan upaya membersihkan Nietzsche dari kekotoran penyakit ini adalah upaya-upaya yang dibuat oleh adik perempuannya, Elisabeth Förster-Nietzsche. Ia berusaha menutup-nutupi fakta tersebut dengan mengatakan bahwa sakit Nietzsche disebabkan oleh konsumsi obat tidur yang terlalu banyak. Secara misterius, Elisabeth mengisahkan bahwa Nietzsche menjadi begitu akibat menelan terlalu banyak obat penenang dari Jawa (*calmant javanais)*, yang katanya diberikan seorang Belanda kepada Nietzsche. Karl Jaspers pun cenderung percaya bahwa, sebab

kesakitan Nietzsche adalah akibat konsumsi khloral dan hasish yang dibawakan seorang temannya dari Belanda.[27] Bisa dibayangkan bahwa pada abad itu banyak orang Belanda yang datang pergi ke koloni Hindia Belanda dengan membawa barang-barang eksotis untuk disebarkan di Eropa! Rupanya ada kepentingan pribadi Elisabeth sendiri dibalik upaya-upayanya untuk memelihara *image* Nietzsche sebagai seorang "santo kecil": karya Nietzsche mulai populer dan dikenal banyak orang!

Sementara pendapat ketiga, berusaha menyelidiki sejarah keluarga Nietzsche untuk memahami sakit gilanya. Laporan psikiatris menunjukkan bahwa ayah Nietzsche meninggal muda akibat gejala *lemah otak*. Menurut penelitian mereka, keluarga-keluarga orang jenius (yang melahirkan para filsuf dan para penyair) biasanya berasal dari keluarga para pendeta. Dan perlu diketahui bahwa buyut, kakek, serta ayah Nietzsche adalah pendeta. Keluarga pendeta ini dikenal sebagai keluarga-keluarga yang sangat tertutup, artinya mereka mempraktikkan perkawinan antar mereka sendiri (endogami). Dengan demikian, degenerasi keturunan mudah terjadi, dan tidak sulit untuk menyimpulkan bahwa warisan penyakit lemah otak[28] sudah dimiliki Nietzsche karena dia berasal dari kalangan ini.

---

27 Lihat Karl Jaspers, *Nietzsche: Introduction à sa philosophie* (diterjemahkan ke dalam bahasa Prancis oleh Henri Niel), Paris: Gallimard, 1950, halaman 112.

28 Curt-Paul Janz, *Nietzsche: Biographie*, Tome I, hlm. 28, membeberkan kesaksian P. J. Möbius yang mengatakan bahwa dari pihak Ibu Nietzsche ada beberapa saudara-saudarinya yang menderita penyakit jiwa (satu saudarinya bunuh diri sementara saudari lainnya menjadi gila. Beberapa saudara laki-lakinya juga berakhir di Rumah Sakit Jiwa). Atas kesaksian ini, Elisabeth-Förster Nietzsche menyangkal seluruhnya. Curt-Paul Janz (hlm. 36–37) juga menyelidiki riwayat kematian ayah Nietzsche (dan beberapa saudara ayahnya). Kematian ayah Nietzsche yang dikatakan akibat "lemah otak" bisa jadi juga akibat infeksi paru-paru (tuberkulosis meningitis). Maka Curt-Paul Janz menyimpulkan bahwa soalnya bukanlah penyakit warisan, dan tidak ada kaitan apa pun dengan sebab yang menjadi pemicu sakit dan kematian Nietzsche: "il ne s'agit dans aucun de cas de maladies héréditaires, et il n'y a pas de relation directe entre les maladies de la famille Nietzsche et l'effondrement mental de Nietzsche en 1889" (hlm. 37).

Dari tiga pendapat di atas, Pia Daniela Volz, *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit*, 1990 mengkonfirmasi pendapat pertama yang atas dasar analisis medis dan catatan rumah sakit menyatakan bahwa penyakit sifilis adalah sebab kegilaan Nietzsche.[29]

Sebelum mengakhiri riwayat hidup Nietzsche, ada baiknya dikatakan di sini juga soal peran adik perempuan Nietzsche—Elisabeth—sehubungan dengan penazian ide-ide Nietzsche. Saat Nietzsche terbenam dalam hidup vegetatif, sejak tahun 1893 praktis Elisabeth Förster-Nietzsche menguasai semua arsip tulisan Nietzsche. Ia mendirikan *Arsip Nietzsche* di Weimar pada tahun 1894, dan sejak itu bertindak sebagai pemegang hak resmi untuk semua terbitan buku-buku kakaknya. Lebih dari sekadar menjadi penjaga, Elisabeth juga menerbitkan beberapa teks Nietzsche yang belum sempat dipublikasikan. Seperti sudah dikatakan di atas, demi menjaga atau membangun citra tertentu tentang adiknya, ia akan melakukan pemotongan-pemotongan (bahkan kadang penambahan) atas teks Nietzsche. Buku *Antikrist* yang terang-terangan merupakan pernyataan perang terhadap Kristianisme diterbitkan Elisabeth tahun 1895 dengan diperhalus sedikit nadanya. Buku *Inilah Manusia* yang terbit 16 tahun setelah

---

29 Penelitian Pia Daniela Vols dikutip oleh Jean Hurtin. Kutipan ini ada dalam artikel "Ecce Syphilis" karangan Charles Edouard Leroux dalam *Magazine Littéraire*, Hors-série No. 3, 4ème trimestre, 2001. Curt-Paul Janz, *Nietzsche: Biographie*, Tome III, hlm. 404–406 memberikan data analisis para dokter zaman itu yang sepakat bahwa sebab kematian Nietzsche adalah *parlysis progressiva*. Istilah ini menyingkirkan hipotesis "penyakit mental", dan dengan analisis ini, artinya Nietzsche memang meninggal karena proses kelumpuhan organis yang terjadi secara progresif akibat sebuah sebab luar. Sebab apakah? Paling sering, paralysis semacam ini disebabkan oleh infeksi sifilis. Dan Curt Paul Janz memberikan beberapa hipotesis mengenai kapan Nietzsche terkena sifilis. Pertama, Nietzsche terkontaminasi sifilis saat ia ke tempat pelacuran di Köln (musim dingin 1864–1865). Kedua, infeksi terjadi di sebuah lokalisasi di Leipzig (saat Nietzsche mahasiswa). Ketiga, ada kemungkinan juga Nietzsche terkena sifilis di sebuah jalanan kecil di Bâle (dengan pelacur jalanan) pada tahun 1873. Dari tiga alternatif tersebut, tampaknya alternatif kedua lebih masuk akal. Mungkin orang bertanya mengapa jarak antara infeksi dan kematian begitu jauh? Curt Paul Janz melihat bahwa, badan Nietzsche yang kokoh, dan pola makan yang sederhana (asketik) mungkin membuat Nietzsche bisa bertahan lama.

Nietzsche masuk ke kegilaan definitif, atau enam tahun setelah kematiannya (1906) dipotong sana-sini (terutama yang menyinggung soal komentar negatif Nietzsche atas keluarganya sendiri—ibu dan adik perempuannya) dan ditambah di beberapa tempat. Syukurlah, sejak puluhan tahun kerja keras, akhirnya kita bisa mendapatkan sekarang ini edisi definitif dan autentik dari tulisan-tulisan Nietzsche. Semuanya itu berkat usaha Giorgio Colli dan Mazzino Montinari. Edisi kritis mereka sekarang menjadi acuan untuk teks-teks Nietzsche.

Kasus paling terkenal untuk falsifikasi teks Nietzsche oleh Elisabeth Förster-Nietzsche tampak dalam penerbitan buku *Kehendak Kuasa* (*Der Wille zur Macht*). Edisi pertama buku terbit tahun 1901 dan berisikan 483 aforisme. Di bawah pengawasan Elisabeth, para kompilator edisi ini (Peter Gast dan Horneffer bersaudara) melakukan *editing* dan penggabung-gabungan. Kemudian, tidak puas dengan kerja mereka, Elisabeth membuat sendiri edisi *Kehendak Kuasa* yang kedua, kali ini berisi 1067 aforisme, dan terbit pada tahun 1906. Itu pun masih dengan janji bahwa akan muncul edisi ketiga yang lebih lengkap lagi! Keparahan teks ini—bagaimana Elisabeth bukan hanya mengorganisir dengan caranya sendiri, dan bukan sekadar memotong-motong secara sewenang-wenang, tetapi bahkan menambahkan teks yang sama sekali bukan dari Nietzsche—akhirnya bisa diungkap berkat penelitian filologis Richard Roos, Giorgio Colli, dan Mazzino Montinari. Dengan keras mereka meneriakkan bahwa buku *Kehendak Kuasa* yang dialamatkan kepada Nietzsche sebagai pengarang sama sekali bukan dari Nietzsche![30]

---

30 Lihat artikel Richard Roos, "Les derniers écrits de Nietzsche et leur publication" dalam *Revue philosophique* no. 146, tahun 1956; dan artikel "Elisabeth Förster-Nietzsche ou la soeur abusive" dalam *Etudes germaniques*, 1956. Bandingkan juga buku Mazzino Montinari *"La volonté de puissance" n'existe pas* (*"Kehendak Kuasa" tidak ada*), Paris: éd. de l'Eclat, 1996.

Selain bertanggung jawab atas pemalsuan beberapa buku Nietzsche, Elisabeth juga sangat berperan dalam memperbesar kesan bahwa Nietzsche adalah ideolog Nazi.[31] Memang, dimulai tahun 20-an dan terutama sejak tahun 1930-an muncul cara baca Nazi terhadap buku-buku Nietzsche. Omongan Nietzsche tentang *Kehendak Kuasa*, dominasi, pendisiplinan, nada elite membuat para pemikir kanan di Jerman tertarik untuk melihat Nietzsche sebagai Bapak gerakan Nasional Sosialisme. Beberapa intelektual kanan tersebut ada di lingkaran *Arsip Nietzsche* (lingkarannya Stefan George, dengan temannya di *Arsip* R. Ohler). Yang terkenal tentu saja Alfred Baeumler yang tanpa segan-segan melihat Nietzsche sebagai saudara rohani Hitler, dan tanpa ragu mengungkapkan bahwa salam *Heil Hitler* artinya juga salam kepada Nietzsche sendiri! Buku Baeumler tentang Nietzsche berjudul *Nietzsche, Philosoph und Politiker* terbit di Leipzig tahun 1931. Petinggi Nazi lain yang menggunakan Nietzsche sebagai ideologi Nazi adalah Dr. Alfred Rosenberg. Ditulis di Weimar, surat Elisabeth kepada Thiel (29 Mei 1934) menyebut dengan penuh afeksi nama dan ide-ide Rosenberg:

> "Uraian para doktor Rosenberg dan Frank betul-betul menyentuhku. Aku menjadi sadar seberapa jauh sesungguhnya saudaraku (Nietzsche) memengaruhi gerakan ini (National Sosialisme)… Percayalah, aku yakin bahwa Fritz (panggilan Nietzsche) akan sangat bangga bahwa Hitler mengambil alih tanggung jawab bangsanya dengan penuh keberanian."

Pada periode di mana Nazi sedang naik daun di Jerman, Elisabeth tidak keberatan—atau justru menikmatinya—dengan cara baca yang makin mempopulerkan kakaknya tersebut. Tanggal 3 No-

31 Informasi mengenai penazian Nietzsche oleh Elisabeth diperoleh dari buku karangan Arno Münster, *Nietzsche et le Nazisme*, Paris: Editions Kimé, 1995, hlm. 14. Tak kalah pentingnya adalah buku Yannick Beaubatie, *Le Nihilisme et la Morale de Nietzsche*, hlm. 10–16. Lihat juga pengantar yang dibuat oleh Dami N. Toda, yang menerjemahkan *Maka Berbicaralah Zarathustra* (Buku I), Penerbit Nusa Indah, 2000, hlm. 8.

vember 1933 Hitler mengunjungi *Arsip Nietzsche* di Weimar dan tinggal di sana selama setengah jam. Pada puncak kunjungan tersebut, Elisabeth sebagai kurator *Arsip* menyerahkan tongkat yang dipakai Nietzsche kepada sang *Führer*. Lalu dibacakan juga saat itu surat lama mendiang suami Elisabeth yang dikirim kepada Bismarck. Ini untuk membuktikan dan menunjukkan loyalitas Elisabeth dan suaminya: betapa mereka sudah sejak lama bersikap anti semit. Setelah itu Hitler berfoto di samping patung torso Nietzsche. Pada tahun 1935 Hitler pribadi menjamin kepada Elisabeth bahwa ia akan membangun sebuah Tugu Peringatan Nietzsche di Silberblick. Nantinya tempat itu akan menjadi ajang pertemuan kaum muda, untuk berseminar, studi bersama mengenai doktrin-doktrin Nietzsche tentang ras superior.

Arsip Nietzsche di Weimar pada tahun 1933 mengirimkan telegram kepada Mussolini dengan isi sebagai berikut:

> "Kepada murid termasyhur Zarathustra yang diimpikan Nietzsche, kepada si Pencipta lagi nilai-nilai aristokratik dengan semangat nietzschean, kami kirimkan ucapan selamat dengan hormat serta kekaguman kami yang setinggi-tingginya".

Dan tanggal 26 Mei 1934, Mussolini sendiri di depan para wakil rakyat di Roma menjuluki dirinya sebagai "murid Nietzsche yang paling setia". Dengan mengutip buku *Zarathustra*, Mussolini menyatakan keyakinannya bahwa "peranglah yang membentuk manusia". Dan benar, bahwa sejak muda (saat ia berusia 20 tahun) Mussolini sudah menulis artikel tentang Nietzsche. Nanti, pada tahun 1943 saat Jerman mulai dijatuhi bom oleh tentara Sekutu, untuk ulang tahun Mussolini yang sedang dipenjara di San Sasso, Hitler menyempatkan diri mengirimkan satu edisi luks karya lengkap Nietzsche (edisi luks cetakan di Berlin 1935).

Upaya-upaya penazian Nietzsche sejak awal sudah berusaha dibantah, pun sebelum upaya filologis Colli-Montinari menjadi alat dukung yang luar biasa. Ini adalah salah satu cara baca Nazi, yang sejak 1937[32] sudah dibantah oleh dua pemikir Prancis, George Bataille dan Pierre Klossowski. Selanjutnya, Albert Camus dalam *L'homme révolté* (*Manusia Pemberontak*) tahun 1951 melanjutkan penolakan atas tafsir Nazi seperti di atas. Dan lebih awal dari semua pemikir Prancis itu, Heideggerlah[33] yang secara paradoksal justru menjadi orang pertama yang menaikkan derajat Nietzsche sebagai filsuf yang serius!

Meski cara baca Nazi sudah banyak diketahui *bolong*nya, toh tafsir seperti itu tetap laten dan eksis.[34] Bertrand Russel (1952)

32 Yannick Beaubatie (hlm. 12) merujuk pada majalah *Acéphale* bulan Januari 1937 yang menunjukkan bagaimana Bataille dan Klossowski berusaha membersihkan Nietzsche dari kotoran-kotoran Nazi. Pada halaman 6–23, Beaubatie dengan sangat teliti mendokumentasikan sejarah kontroversi atas Nietzsche. Bibliografi yang sangat berguna bisa ditemukan dalam buku pengarang muda ini (buku yang terbit tahun 1994 ini merupakan *mémoire de maîtrise,* skripsi S-2, Yannick Beaubatie yang ia buat di Universitas Clermont-Ferrand). Buku lain yang mencatat dengan sangat teliti berbagai macam tafsir yang saling bertentangan tentang Nietzsche ditulis oleh Jacques Le Rider, *Nietzsche en France: De la fin du XIXe siècle au temps présent*, Paris: PUF, 1999.

33 Bdk. David B. Allison (ed.), *The New Nietzsche*, "Preface", hlm. ix: "The situation changed, however, with the publication of Heidegger's two-volume study, in which Nietzsche finally emerged as one of the prodigious thinkers of the modern age. Perhaps it is a measure of greatness in a thinker that he demands an equally profound critic to recognize the importance of his thought. In any case, the distinction rests with Heidegger for succeeding in this attempt. Not only was Heidegger the first to seriously take up the principal, and most difficult, themes of Nietzsche—Will to Power, Eternal Return, and Overman—but he demonstrated that, together, they formed an integral conception of the entire development of Western thought: of its very ground and highest expression."

34 Bdk. Berthold Damshäuser, "Friedrich Nietzsche: Filsuf dan Penyair", dalam *Nietzsche: Syahwat Keabadian, Jilid VI Seri Puisi Jerman*, Ed. Agus R. Sarjono dan Berthold Damshäuser, Depok: Penerbit Komodo Books, 2010, hlm. 34. Damshäusser menulis: "Dampak berbahaya dari filosofi Nietzsche telah sering didiskusikan, termasuk pengaruhnya atas ideologi fasistis. Terdapat kecenderungan berbagai fihak untuk membela Nietzsche, dengan mengatakan bahwa kaum fasis, khususnya kaum Nazi di Jerman, salah memahami pesan Nietzsche. Tetapi, apakah kalimat Nietzsche yang berikut dapat disalahpahami, mungkinkah itu cuma metafora seperti dikatakan para pembela Nietzsche? '*Kita memerlukan tenaga dahsyat yang agung, untuk*

dan filsuf kritis Georg Lukács (1958) masih melihat pemikiran-pemikiran Nietzsche sebagai "pendasar irasionalisme modern". Wolfgang Harich,[35] filsuf marxis dari Jerman Timur (yang sekarang sudah dilebur menjadi satu Jerman), sahabat Lukács dengan jernih menuduh Nietzsche sebagai pemikir paling menjijikkan yang pernah dikenal umat manusia. Dari tuduhan irasionalisme, jalan-

mewujudkan manusia masa depan, baik melalui proses pembiakan maupun pembunuhan jutaan orang cacat, dan kita tak boleh tunduk pada derita yang akan kita timbulkan, derita yang tak pernah ada." Damshäusser menekankan ambiguitas pemikiran Nietzsche, dan cenderung mengatakan bahwa beban kesalahan juga ada di Nietzsche sendiri. Di halaman 24–25, Damshäusser menyatakan: "Kaum Nazi telah bertindak seperti 'disarankan' oleh Nietzsche, dan kalimat Nietzsche itu tentu suka mereka kutip. Boleh jadi, ketika menulis kalimat itu pada tahun 1888, Nietzsche sudah sakit, sudah mulai tak waras. Ia sendiri ngeri oleh ucapan dan pendapatnya, dan pada tahun yang sama menulis: *'Saya dipenuhi harapan, bahwa segalanya berbeda daripada saya sangka, dan supaya ada seseorang yang sanggup meyakinkan saya bahwa saya memang keliru.'* Jadi, Nietzsche sendiri merasakan ancaman dan bahaya yang ditimbulkan oleh pemikirannya." Fuad Hassan dalam bukunya *Berkenalan Dengan Eksistensialisme*, hlm. 47, lebih lugas mengatakan bahwa Nietzsche adalah inspirator Nazi: "Kalau kita telaah karya Hitler *Mein Kampf*, tidak mustahil orang menduga bahwa Hitler telah mendapat sebagian inspirasinya dari karya-karya Nietzsche. Bahkan, pada Benito Mussolini kita bisa menemukan kembali adanya kedekatan dengan Nietzsche. Fasisme sebagai suatu program aksi juga mengagungkan slogan cinta pada risiko tidak terlalu jauh dari slogan Nietzsche, hidup menatap bahaya" (lalu ada kutipan *Amor Fati, GS* § 276 dan § 283).

35 Menurut Wolgang Harich, pemikiran Nietzsche adalah ideologi paling menjijikkan yang memusuhi umat manusia. Pemikiran Nietzsche sangat reaksioner dan penuh puja-puji pada kekerasan dan perang. Harich melihat sejak muda—karena pengalaman traumatis Nazi—bagaimana teks Nietzsche dipakai untuk membenarkan kekejaman ideologi Fasisme Nazi. Bdk. Wolfgang Harich, *Nietzsche et ses freres*, Paris: éditions Delga, 2010, hlm. 25–26 (edisi aslinya dalam bahasa Jerman, *Nietzsche und seine Brüder*, terbit tahun 1994). Kritik tajam Lukács (dari Hongaria) terhadap Nietzsche ditemukan dalam bukunya *La destruction de la raison* (bdk. hlm. 29). Wolfgang Harich yakin bisa menunjukkan pengaruh langsung Nietzsche pada Hitler: "(…) il est grand temps de faire ressortir, nettement et résolument la ligne de filiation menant de Nietzsche à Hitler en passant par Mussolini" (hlm. 88). Ia punya saksi bahwa di Landsberg, Hitler membaca buku Nietzsche. Bahkan menurut studi komparatif Ernst Sandvoss, ditemukan di *Mein Kampf* adanya 82 kutipan yang bisa diasal-usulkan langsung pada teks Nietzsche (hlm. 95–96). Namun, terhadap Harich, *toh* ada pertanyaan sederhana: apabila karya Nietzsche yang serba ambigu setelah kematiannya (tahun 1900) difalsifikasi dan diterbitkan oleh adiknya (sekitar tahun 1910-an), kemudian dibaca dan ditafsir oleh Hitler (1920-an), terus dikutip oleh Hitler dan Alfred Bäumler (1930-an), apakah filiasi seperti ini dengan kokoh bisa membuktikan bahwa Nietzsche seorang fasis?

nya amat mudah untuk sampai ke ideologi irasional Fasisme dan Nazisme. Tuduhan Lukács bahwa Nietzsche adalah pemikir proto fasis yang menggagas pemikiran bercorak elitis, aristokratis, irasional tidak diikuti oleh Adorno dan Horkheimer.[36] Tiga tokoh penggagas *Mazhab Frankfurt* itu berbeda pendapat mengenai Nietzsche. Di Prancis sendiri, lepas dari kebesaran otoritas Deleuze sebagai penafsir Nietzsche, Deleuze (1972) melihat adanya "benih-benih seorang fasis muda".

Bila ada kalangan penafsir yang mensyaitankan Nietzsche sebagai penggagas kegilaan Fasisme, irasionalisme, amoralisme, apologet barbarisme, dan kekerasan fisik, maka secara diametral ada orang-orang lain yang justru melihat sebaliknya. Penduduk di Genoa yang tinggal di jalan La Salite delle Battistine (pada musim gugur 1880) melihat Nietzsche sebagai *il Santo, il piccolo Santo* (Orang Suci atau Orang Saleh kecil). Nietzsche dilihat begitu jinak, halus, ramah, tidak membahayakan siapa-siapa dengan air mukanya yang tenang dan selalu dengan buku di tangan. Pemikir serius lainnya, Thierry Maulnier (1925), setelah membaca Nietzsche justru memiliki pandangan bahwa Nietzsche adalah seorang "manusia religius yang tersesat". Gustave Thibon (1975) lebih ekstrem lagi melihat Nietzsche sebagai "mistikus, meski tanpa menyadarinya";

36 Theodor Wiesengrund Adorno (1903–1969) dan Max Horkheimer (1895–1973) adalah dua pendiri *Institut für Sozialfroschung* di Universitas Frankfurt pada tahun 1930-an. Mereka melanjutkan *Kritische Theorie* yang sudah dimulai oleh Georg Lukacs, Ernst Bloch, dan Gramsci pada tahun 1920-an. Adorno dan Horkheimer meneruskan ide-ide kritis Lukács, tetapi tidak untuk tafsirnya tentang Nietzsche. Mereka berdua justru melihat pada Nietzsche adanya benih-benih kritik untuk rasio instrumentalis. Adorno (dengan ditemani Herbert Marcuse) pernah mengunjungi Engadine dan rumah yang ditinggali Nietzsche di Sils Maria. Ia mengagumi *pathos* keberjarakan pada diri Nietzsche. Adorno pula yang dalam *Minima Moralia*nya berusaha menjelaskan kesalahpahaman selama ini tentang "binatang berambut pirang". Pemikir lain yang pernah berziarah ke tempat yang sama adalah Walter Benjamin. Ia pula yang menulis di *Literarische Welt*—18 Maret 1932—falsifikasi teks-teks Nietzsche oleh adik perempuan dan *Arsip Nietzsche.* Dalam *Zentralpark*-nya, Benjamin menunjukkan kekagumannya pada filsuf *Kekembalian Yang Secara Sama Abadi* ini (bdk. Artikel Arno Münster "Nietzsche et l'Ecole Francfort ou les origines de la dialectique de la raison"dalam *Nietzsche et le Nazisme,* hlm. 64–67).

dengan kata lain, Nietzsche adalah "orang kristiani tanpa Allah". Religiusitas dan moral subtilnya menunjukkan bahwa Nietzsche—meski ia selalu menolak Kristianisme—mau tidak mau adalah seorang kristiani anonim ..... Pengarang lain, Marius Nicolas (*De Nietzsche à Hitler* pada tahun 1936) berupaya memperlihatkan figur Nietzsche sebagai figur warga negara yang baik, yang berusaha taat kepada aturan dan hukum, pun ketika ia dalam keadaan yang sulit untuk menaatinya. Dengan menggunakan bahan-bahan yang ditulis oleh Elisabeth (*Der Junge Nietzsche*, 1912), diceritakan bahwa suatu ketika pada masa kecilnya, Nietzsche pernah pulang dari sekolah basah kuyup di bawah guyuran hujan lebat. Ibunya memarahi Nietzsche "Mengapa tidak berlari supaya tidak basah kuyup?" Nietzsche dikatakan menjawab "Aturan sekolah tidak memperbolehkan anak berlari-lari saat pulang meninggalkan sekolah".

Bagaimana mungkin sebuah pemikiran bisa memunculkan dua tafsir yang secara diametral berlawanan: satunya mensyaitankan, satunya lagi mengkultuskannya? Itulah Nietzsche, figur yang tidak habis-habisnya menumbuhkan kontroversi dan sudut pandang yang saling berlawanan dengan tajam. Dan kontroversi belum selesai. David Levine menggambarkan Nietzsche sebagai *anjing gila*, yang di pagi hari tenang menyalaki dunia dengan mulut berbusa dan gigi berkilat (gambar ini muncul dai *New York Review Books*, lalu dicetak ulang di *Magazine littéraire* no. 298 bulan April 1992). Pemikir kontemporer Paris—yang sering disindir sebagai filsuf selebritis—André Comte-Sponville tidak bosan-bosannya mengatakan bahwa Nietzsche adalah "pembela barbarisme", pemikir anti demokrasi, yang senantiasa memuja nilai-nilai alamiah dan *brutal* (dari kata *brutus* yang artinya binatang). Barangkali kontroversi dalam menafsir Nietzsche tidak akan pernah selesai. Selama pemikir baru lahir, selama itu pula berbagai sudut pandang akan bermunculan. Yang menjadi masalah adalah: bagaimana supaya tidak terburu-buru menilai secara kejam sebuah pemikiran? Kembali ke

figurasi anjing, Herakleitos pernah menulis: "Anjing-anjing hanya menyalaki yang tidak mereka kenali".[37] Herakleitos—sang pemikir kontradiktif—memberi rambu-rambu kepada semua saja untuk tidak terlalu cepat menyalak di depan yang tidak ia kenali. Kenali dulu—dan dalam kasus Nietzsche, kenalilah *benar-benar*—baru berkomentar. Bila tidak, kita tidak akan pernah belajar dari apa yang sudah dikatakan Herakleitos 26 abad yang lalu.

37 Fragmen dari Herakleitos ini adalah fragmen no. 111 menurut penyusunan Yves Battistini dalam bukunya *Héraclite d'Ephèse,* Paris: Editions "Cahiers d'Art", Mei 1948.

II

Gaya Berpikir Nietzsche: Antara Kedalaman dan Permukaan

1. Pengalaman Seorang Subjek Soliter

Menilik secara umum perjalanan hidup Nietzsche, bisa dilihat bahwa hidupnya ditandai oleh *keterputusan-keterputusan relasi*. Inilah ciri umum yang bisa ditarik dari pengalaman hidup Nietzsche. Ia hidup dari satu perpisahan ke perpisahan lainnya. Tanah tempat dia berpijak tidak pernah stabil. Keterputusan paling mengerikan adalah kegilaan yang menjadi akhir hidupnya. Hidup sehat, kesehatan, vitalitas alam semesta, cerahnya tengah hari, semua itu terputus secara radikal oleh kegelapan sudut *sakit gila* tempat Nietzsche mengakhiri hidupnya.

Pertama, ia berpisah dari iman kristennya. Pertemuan Nietzsche dengan David Strauss—seorang ahli exegesis Kitab Suci dari aliran liberal—di Bonn membuat imannya pada Kristianisme hilang. Dengan hilangnya iman, hilang pula untaian panjang sejarah keluarga ayahnya yang selalu menjadi pendeta Lutheran. Muncullah peperangan terus-menerus tanpa henti dengan Kristianisme yang oleh Nietzsche—bersama dengan Sokratisme—dianggap menjadi sumber *dekadensi* (kemerosotan) Eropa.

Kedua, ia putus hubungan dengan universitas. Sebagai intelektual universiter, Nietzsche memisahkan diri dari komunitas filolog di Basel, tempat ia pertama kali mendapatkan ruang untuk untuk eksis. Pendapat-pendapatnya terlalu filosofis untuk tuntutan ketat sebuah metode filologis. Bidang ini akan dia tinggalkan,

dan Nietzsche akan lebih bebas mengemukakan pemikiran-pemikirannya. Meski filologi bukan lagi menjadi perhatian, gaya dan pilihan kata Nietzsche tetap menunjukkan jati dirinya sebagai pengguna kata yang serius. Tak salah bila bersama Goethe, Nietzsche dianggap sebagai orang yang berhasil menaikkan derajat bahasa Jerman.[38]

Ketiga, kesehatannya yang terputus-putus memisahkan dia dari normalitas keseharian dan akhirnya akan memutuskan dirinya secara definitif dari dunia ini. Kesehatan yang rentan yang tidak bisa menjadi jaminan pasti untuk aktivitas normal seorang profesor universitas akhirnya membuat Nietzsche harus memutuskan hubungannya dengan Universitas dan segala fasilitas intelektual yang ada. Bila filologi dan Universitas semula menyediakan meja, perpustakaan, dan bibliografi yang siap dijadikan sarana untuk mengajukan pemikiran, Nietzsche harus meninggalkan itu semua dan hidup sebagai *pemikir pengembara* tanpa meja tanpa bibliothek. Ditambah dengan alasan kesehatan yang menuntutnya mencari udara segar dan hangat, ia akhirnya menuliskan kilatan-kilatan pemikirannya di kertas-kertas potongan kecil-kecil. Gaya berfilsafatnya menjadi sama sekali tidak universiter. Ada saat-saat di mana Nietzsche menulis dengan runtut dan terstruktur, tetapi sebagian besar tulisannya sama sekali lain. Di samping bentuknya yang aforistik, gaya yang sengaja diajukan Nietzsche adalah gaya non Jerman (non Utara). Artinya, Nietzsche lebih menyukai gaya *troubadour*, bersyair, nakal, *mbeling*, dan menghindari sistematisasi kaku. Keterputusan Nietzsche dengan gaya Jerman tidak hanya di situ. Dia menanggalkan kewarganegaraan Prussianya, dan sampai mati dia mengaku diri sebagai "tanpa tanah air".

Karena alasan kesehatan pula, Nietzsche harus putus hubungan dengan normalitas kehidupan sehari-hari. Diet, pola

---

38 Lihat Franz Magnis-Suseno, "Friedrich Nietzsche: Dekonstruksi Kemunafikan", dalam *13 Model Pendekatan Etika*, Kanisius, 1998, hlm. 195.

makan, pengaturan iklim, itu semua memaksa Nietzsche menjalani hidup yang terputus dari normalitas keseharian sesamanya, demi supaya bisa mengatasi sakit kepala, sakit mata, dan fisik lemah yang secara periodik menderanya. Saat musim dingin di Utara dia harus mencari udara yang lebih hangat di Selatan, dan sebaliknya. Tidak ada tempat tinggal tetap baginya.

Keempat, yang bisa disebutkan juga, adalah keterputusan hidup afektif dengan sahabat-sahabatnya. Selain dengan Franz Overbeck yang setia menemani dirinya saat-saat akhir, kebanyakan persahabatan yang dibangun Nietzsche selalu putus di tengah jalan. Wagner sahabatnya, akhirnya menjadi musuhnya. Nietzsche juga putus hubungan dengan sahabat dekatnya yang lain seperti David Strauss, Paul Rée, Erwin Rohde. Lebih dari itu, ia tidak pernah berhasil membangun hidup berkeluarga. Afeksi intimnya kepada Cosima Wagner, Mavilda von Meysenburg atau kepada gadis muda Lou Andréas-Salomé tidak berujung ke apa pun. Satu-satunya tali pusar yang bisa membuatnya memiliki titik pijak—Elisabeth adiknya sendiri—bukanlah orang yang dekat atau dia sukai.

Ada hubungan yang erat antara keterputusan-keterputusan dalam empat tingkat di atas dengan hidup soliter sebagai pengembara yang dijalani Nietzsche. Dia menjadi penyendiri. Dari pengalaman hidup seperti itu sebagai bahan dasar pengolahan pemikiran, maka lahirlah sebuah filsafat khas seorang manusia Nietzsche. Yang menonjol dan segera bisa dilihat adalah bentuk ungkapan tulisannya yang sebagian besar aforistik, tampak terpecah-pecah, dan tampak tanpa relasi satu dengan lainnya. Gaya pengungkapan Nietzsche sangat khas. Dan persis tantangan untuk memahami tulisan Nietzsche ada di situ: adakah semacam keutuhan dalam ungkapan-ungkapan yang tampaknya terputus-putus itu? Godaan besar adalah memperlakukannya sebagaimana tampaknya, artinya menganggapnya tidak memiliki keutuhan makna. Tetapi, beranggapan seperti itu akan dengan sendirinya

bertentangan dengan kesadaran Nietzsche sendiri akan keterputusan-keterputusan yang dia alami. Dari beberapa teks, tampak bahwa Nietzsche sadar akan situasi hidupnya, kesendirian dan kesakitannya. Bisa dikatakan bahwa Nietzsche sadar, menerapkan keterputusan-keterputusan tersebut sebagai sebuah *strategi* untuk mengungkapkan pemikirannya. Kita lihat misalnya, refleksi tajam Nietzsche tentang kesendirian dalam *Melampaui Baik dan Jahat*[39] *(MBJ)* § 290:

> "Semua pemikir yang dalam lebih takut dipahami daripada disalahpahami. Pada kasus yang terakhir, mungkin harga diri si pemikir akan menderita; tetapi pada kasus pertama, hati dan rasa simpatinya akan mengatakan tak henti-hentinya 'Ya ampun, kenapa sih kamu ingin hidup sekeras yang kualami?'"

Seorang penyendiri, yang bergelut dengan dirinya sendiri, secara paradoksal justru tidak memberi harga murah bagi komunikasi dengan orang lain. Ia berpretensi memiliki pengalaman yang sangat khas, sedemikian, sehingga baginya kekhasan tersebut sangat berharga. Pemahaman orang lain pada apa yang dia alami selalu dicurigai. Kekhasan pengalaman itu sendiri membuat ia skeptis dengan pretensi orang lain untuk memahami dirinya. Pun kalau orang sampai ke pemahaman yang sebenarnya, ia justru tidak tega. Ke-

---

39 Teks Prancis yang dipakai berjudul *Par-delà Bien et Mal* (*PBM*), halaman 205. Teks tahun 1886 ini ditulis bersamaan dengan edisi kedua *GS*. Kata Perancis *Mal* merujuk pada dua arti *bad* dan *evil* sekaligus, sehingga dengan demikian sehingga *PBM* bisa diterjemahkan menjadi *Beyond Good and Evil—Melampaui Baik dan Jahat* sebagaimana teks Inggris, atau juga *Melampaui Baik dan Buruk/Jelek*. Saya memilih mengikuti intuisi teks Inggris untuk menerjemahkan *Jenseits von Gut und Böse* dengan *Melampaui Baik dan Jahat (MBJ)*. Edisi Jerman yang saya pakai untuk merujuk adalah *Jenseits von Gut und Böse*, Stuttgart: Alfred Kroner Verlag, 1953. Edisi Prancis yang terutama dipakai untuk penerjemahan teks adalah *Par-delà Bien et Mal: prélude d'une philosophie de l'avenir*, Paris: Gallimard-Folio Essais, 1971. Edisi ini terjemahan dari Cornélius Heim, diperkaya dengan catatan dan teks varian dari Giorgio Colli dan Mazzino Montinari.

khasan yang dia *claim* bukanlah kekhasan yang mengenakkan, justru menyakitkan. Di situ baru dia akan bersimpati atas kesamaan derita yang dialami orang lain untuk memahami dirinya. Penyendiri yang *tidak sadar* tidak akan sampai ke pengungkapan seperti di atas.

Nietzsche, barangkali secara eksesif terlalu berhati-hati dengan yang namanya kemampuan memahami atau kemampuan ber*simpati* dan ber*empati*. Pengalaman khas seorang penyendiri, yang mampu mengolah sebuah *kedalaman* membuatnya banyak curiga. Memang benar bahwa *kedalaman* tidak lagi sungguh-sungguh *dalam* manakala diobral secara banal. Si soliter meng-*claim* memiliki pengalaman yang dalam. Dan bukankah sesuatu yang mendalam memang hanya bisa dialami secara sendirian? Mungkinkah memahami *kedalaman* seperti itu dalam diri orang lain? Hanya kesombongan belaka yang merasa mampu masuk ke kedalaman orang lain. Bila *kedalaman* diri sendiri saja sering kali susah untuk dikatakan, apalagi merasa mampu mengerti *pathos* (artinya, *passion*, *suffering*, *derita*) yang dialami orang lain! Oleh karenanya bisa dipahami bahwa pemikir soliter yang mendalam akan merasa *tersinggung* bila ada orang lain yang merasa bisa memahaminya (karena di situ ia harus menanggung kesalahpahaman). Tetapi, ini letak paradoksal permenungan nietzschean, bila *toh* orang bisa masuk ke dalam *pathos*nya, sebagai orang yang tahu beratnya *kedalaman* barulah dia akan ber*simpati* (dari kata *sun-pathos*, artinya, *menderita bersama*).

Nietzsche yang penyendiri bertitik tolak dari pengalaman kedalaman seperti itu. Ia menemukan cara khasnya untuk mengungkapkan pemikiran dan dirinya. Tulisannya seperti labirin, menyelubungi diri dan susah ditebak begitu saja, dia tidak mau dipahami secara gampangan, dan mengajak setiap pembacanya untuk menjadi dirinya sendiri. Dalam *MBJ*[40] § 289, Nietzsche menulis:

---

40 Diterjemahkan dari buku *MBJ,* hlm. 204.

"Pada tulisan seorang soliter, kita selalu mengamati adanya semacam gema padang pasir, sesuatu yang mengingatkan kita pada keluhan dan kegamangan liar yang muncul dari kesendirian. Bahkan kata-katanya yang paling keras, teriak jeritannya, terdengar lagi secara baru, secara lebih berbahaya untuk menutup mulut dan membungkam kata-kata. Dia yang selama bertahun-tahun, siang maupun malam, secara terus-menerus berdebat secara intim dengan jiwanya sendiri, di dalam goanya—yang bisa jadi merupakan labirin, tetapi bisa juga tempat harta karun—, dia menjadi beruang penjaga goa atau pemburu harta karun, atau seekor naga penjaga harta karun. Orang itu akan melihat bahwa ide-idenya pun mulai berwarna senja, beraroma jurang dan jamur, menjadi sesuatu yang tidak bisa dikomunikasikan, membosankan, dan akan segera membuat beku siapa saja yang ada dalam jangkauannya. Si soliter percaya bahwa tak satu filsuf pun […] pernah mengungkapkan benar-benar dalam buku-buku mereka opini mereka yang sesungguhnya; bukankah buku-buku memang ditulis justru untuk menyamarkan apa yang disembunyikan? Si soliter bahkan juga meragukan apakah seorang filsuf *bisa* memiliki opini 'yang sebenarnya dan yang ultima'. Dia bertanya-tanya jangan-jangan di balik goa tersebut akan terbuka, dan harus terbuka, goa lain yang lebih dalam—sebuah dunia yang lebih luas, lebih asing, dan lebih kaya terbentang di bawah permukaan, jangan-jangan sebuah bawah tanah selalu ada di bawah tiap dasar, pada tiap 'dasar' pemikiran. Seluruh filsafat adalah filsafat permukaan, itulah penilaian si soliter: 'ada sesuatu yang sewenang-wenang dalam filsafat, hal itu bisa dirasakan dari kenyataan bahwa yang satu berhenti *di sini* untuk menengok balik ke belakang dan sekitarnya, berhenti menggali *di sini* dan menaruh linggisnya; dia menjadi curiga'. Seluruh filsafat *menyamarkan* sebuah filsafat lainnya; semua opini adalah tempat persembunyian; semua kata adalah topeng."

Bisa dirasakan bahwa yang berbicara di sini adalah subjek partikular yang mengalami persentuhan intim dengan sesuatu yang singular. Pengalaman akan *kedalaman* itulah yang secara paradoksal membuat si soliter sangat skeptis dengan segala *claim* penemuan kedalaman akhir atau dasar. Yang disebut dasar akhir pemikiran jangan-jangan masih menyembunyikan dasar lainnya lagi, begitulah Nietzsche bertanya-tanya. Pertanyaan inilah yang akhirnya membuatnya berani mengatakan bahwa verbalisasi (pengataan) *kedalaman* tidak akan pernah mengatakan kedalaman itu sendiri. Pengungkapan verbal hanyalah penyelubungan dan penyamaran dari apa yang mau diungkapkan (*kedalaman*). Alih-alih mengungkapkan secara persis apa yang mau dikatakan, *kata* ternyata hanyalah topeng atau selubung penyamar atas apa yang mau dikatakan.

Kesadaran tajam akan keterbatasan *kata* sebagai topeng itulah yang membuat Nietzsche memasukkan diri dalam permainan topeng. Tidak ada jalan lain. Meski memalsukan, menyamarkan dan menipu, topeng adalah jalan *sine qua non* (tidak bisa dihindari). Topeng adalah penyamaran, dan sejauh itu pula, bagi Nietzsche, topeng menjadi strategi untuk menyampaikan pengalaman *kedalaman*. Teks indah *GS* "Buku Kelima" § 381 di bawah ini menjelaskan dengan singkat strategi yang dipilih oleh Nietzsche dengan sadar. Sebuah strategi yang sebenarnya tidak digunakan secara sewenang-wenang karena pengalaman *kedalaman* itu sendirilah yang menghendaki komunikasi terbatas. Ia tidak bisa diobral. Dari dirinya sendiri, *kedalaman* menghendaki penyamaran dalam bentuk *topeng* dan *tarian*. Sekali lagi ada paradoks di situ: pengalaman *kedalaman* justru mengatakan dirinya secara ringan, mengejutkan, dan tiba-tiba dalam bentuk tarian topeng. Untuk itu, diandaikan sebelumnya sebuah subjek yang sudah makan asam garam lika liku pergulatan dan jerih payah kedalaman. Dan untuk itu pulalah, apresiasi atas tarian topeng tersebut menuntut pemerhati yang

memiliki resonansi pengalaman. Penari nietzschean bukanlah penari amatir dan asal-asalan. Ia adalah penari yang berkat jam terbang dan ketekunan berlatih mampu mengikuti alunan musik apa adanya tanpa terikat *pakem* gerak tari. Ia adalah penari yang mampu mengungkapkan *gaya*nya sendiri. Bagi penari sejati seperti itu, tarian adalah ujud sembah sujud penuh kesucian pada jati panggilannya sebagai penari. GS "Buku Kelima" § 381:

> *"Soal inteligibilitas*.—Kita tidak hanya ingin dimengerti saat kita menulis sesuatu, tetapi tentu saja juga supaya *tidak* dimengerti. Jika seseorang menilai bahwa sebuah buku tidak bisa dipahami, itu sama sekali bukan keberatan terhadapnya: barangkali itu memang ada dalam maksud si penulis, -- dia tidak *mau* dimengerti oleh 'sembarang orang'. Saat ingin mengomunikasikan dirinya, tiap roh (*Geist*), tiap cita rasa yang tinggi, akan memilih pendengarnya; dengan cara demikian dia menarik garis batas di hadapan 'orang lain'. Dari situ, yang namanya gaya memiliki hukumnya yang paling halus: memisahkan, membuat jarak, melarang 'jalan masuk' ke pemahaman sebagaimana sudah dikatakan, -- membuka telinga mereka-mereka yang dengannya ada kemiripan telinga. Dan untuk mengatakannya antar kita saja, dan terutama untuk kasus khas diriku sendiri: aku sama sekali tidak ingin bahwa kelalaian atau temperamenku yang meledak-ledak menghambat *kalian* untuk memahamiku. Teman-temanku semua, pun temperamen meledak-ledak itu—sebagaimana sudah kukatakan—tidak bisa memaksaku untuk memulai sesuatu secara spontan, secara begitu saja. Karena menurut hematku, untuk sesuatu yang dalam, hal itu bisa dibandingkan dengan mandi dalam kolam air dingin: harus cepat terjun dan cepat-cepat keluar. Bahwa dengan demikian lalu ada penilaian bahwa orang tidak bisa mencapai ke kedalaman, tidak bisa masuk *cukup dalam*, itu hanyalah tahayul mereka-mereka yang takut air, yang tidak suka air dingin. Mereka-mereka itu berbicara tanpa memiliki pe-

ngalaman. Oh, semoga gigilan hawa dingin membuat Anda cekatan!—Secara sambil lalu kita bisa mempertanyakan: apakah sesuatu tidak bisa dimengerti benar-benar bila hanya disentuh secara sepintas, hanya karena diperiksa dengan sudut mata belaka? Haruskah kita menatapnya lekat-lekat? Haruskah kita mengeram dan berjaga semalam suntuk untuk untuk bisa mengertinya? *Diu noctuque incubando,*[41] sebagaimana Newton menggambarkan dirinya sendiri? Ada kebenaran-kebenaran khas yang liar dan menggelitik yang hanya bisa ditangkap secara tiba-tiba dan *tanpa direncanakan, secara mengejutkan*—atau yang hanya bisa ditangkap justru dengan tiadanya upaya menangkapnya … Terakhir, singkat kata, ungkapan-ungkapanku mengatakan hal lain lagi: terhadap pertanyaan-pertanyaan yang menyerapku, aku harus mengatakan banyak hal dengan sesingkat mungkin sedemikian supaya bisa dimengerti secara lebih singkat lagi. Sungguh, sebagai seorang yang imoral, dia memang harus berhati-hati untuk tidak merusak apa-apa yang masih polos. Yang kumaksud adalah keledai-keledai dan para perjaka lapuk serta perawan tua yang dalam seluruh hidup mereka tidak pernah mengalami apa pun kecuali kepolosan tersebut. Dan bukan hanya harus berhati-hati, tulisan-tulisanku seharusnya justru membuat mereka antusias, tersanjung, dan mendorong mereka ke arah keutamaan! Setahuku tidak ada satu pun makhluk di atas bumi ini yang paling menyenangkan dibandingkan keledai-keledai tua yang antusias dan para perawan yang terangsang oleh rasa perasaan halus akan keutamaan: dan 'itulah yang kulihat'—demikian kata Zarathustra.[42] Jadi, singkatnya: aku

41 Terjemahan dari W. Kaufmann untuk *Diu noctuque incubando*: "by incubating it day and night".

42 *Zarathushtra, Zarathoustra atau Zoroastre* berasal dari Iran abad VII–VI SM. Zarathustra adalah reformator aliran Mazdeisme. Dia ditentang oleh kelas imam mazdean, akibatnya dia menghadapi banyak kesulitan. Berkat perlindungan raja Vishtaspa, Zarathustra berhasil memajukan ajaran-ajarannya. Hasil reformasinya, yang bernama *Zoroastrisme*, menekankan ajaran tentang transendensi yang ilahi serta mengkhotbahkan moral tindakan

tidak tahu apakah aku sudah cukup menyembunyikan diri. Sebenarnya itulah yang paling mengkhawatirkan. Ada saat-saat di mana aku merasa malu, dan ada saat-saat di mana aku benar-benar malu dengan rasa malu seperti itu. Barangkali, kita para filsuf yang berbeda, pada zaman ini, sangat tidak siap berhadapan dengan yang namanya pengetahuan: sains berkembang, orang paling cendekia di antara kita lebih siap untuk mengakui bahwa mereka tidak tahu banyak. Dan akan lebih buruk lagi bila yang terjadi adalah sebaliknya—yaitu jika kita mengetahui *terlalu* banyak: tugas kita yang pertama dan utama adalah tidak mencampuradukkan diri kita dengan apa yang bukan diri kita sendiri. Dan kita ini berbeda dari para cerdik-cendekia, meskipun tak bisa dihindarkan bahwa kadang-kadang kita juga menjadi cerdik cendekia. Kita memiliki kebutuhan yang lain, pertumbuhan yang lain, dan pencernaan yang lain: kadang lebih, tetapi kadang pula kurang. Mengenai seberapa banyak roh harus diberi makanan, tidak ada rumus untuknya. Tetapi, kalau cita rasa seseorang adalah ke kemandirian; yang pulang pergi dengan cepat, senantiasa dalam perjalanan, dan mungkin dalam petualangan yang hanya cocok untuk roh yang lincah, orang seperti ini akan lebih menyukai hidup bebas dengan makanan harian yang ringan daripada hidup tergantung dengan perut penuh. Seorang penari tidak berharap bahwa makanan yang dia santap bisa menggemukkannya, melainkan supaya makanan itu memberi kekokohan dan keluwesan—dan setahuku tidak ada hal lain yang diharapkan oleh roh seorang filsuf kecuali menjadi seorang penari yang bagus. Tarian, itulah idealnya, seninya, dan akhirnya tarianlah satu-satunya kesalehan baginya, 'kultus suci' ('*Gottesdienst*') …."

Penjarakan, seleksi pembaca, pengaburan dan penyamaran, atau topeng, itu semua sangat laten dalam pola penyampaian ide-ide

---

atas dasar keyakinan bahwa Keadilan pasti akan menang.

nietzschean. Ia menolak dipahami secara gampangan, atau lebih tepatnya, pengalaman khas itu sendiri yang menuntut jalan berliku untuk bisa dipahami. Gaya aforistik penulisannya menuntut pembacanya untuk mengunyah-ngunyah ulang apa yang hendak dia sampaikan supaya bisa mencernanya. Bila pembacaan hanya berhenti di permukaan, di topeng-topeng belaka, kita bisa jatuh dalam penilaian-penilaian yang tidak *nyambung* sama sekali (karena kita tidak punya kesamaan telinga, tidak memiliki kesamaan pengalaman, singkatnya, belum tahu rasanya air dingin). Sebaliknya, tarikan-tarikan ekstrem yang buru-buru dan berpretensi menyentuh *kedalaman* atas satu dua pernyataan permukaan justru bisa membuat kita tenggelam dan sesak napas dalam kolam air yang dingin. Jadi harus bagaimana? Kita berada di tegangan antara permukaan dan *kedalaman*. Pengalaman *kedalaman* (sebuah intuisi menyeluruh akan apa yang kira-kira hendak disampaikan) mesti dimiliki justru supaya orang bisa menari di permukaan dengan topeng tanpa tergoda untuk mengeraminya (sebuah sindiran Nietzsche kepada Newton).

Bila dikembalikan ke soal singularitas pengalaman subjek partikular manusia Nietzsche, kita akhirnya menjadi sadar bahwa sesingular apa pun sebuah pengalaman, ia toh menyebarkan getarnya untuk bertemu dengan getaran lain dalam frekuensi yang sama. Dan di sinilah uniknya pemikiran Nietzsche. Ia tahu bahwa pengalamannya khas dan unik. Ia tahu juga bahwa *tiap* orang punya kesempatan yang sama. Dan kesamaannya dengan orang lain tidak terletak dalam penyamaan-pengalaman secara identik, tetapi justru dalam kesetiaan masing-masing orang untuk masuk dalam proses dan sama-sama mengalaminya. *Identitas* bagi Nietzsche tidak tertampakkan dalam penyamaan penyatuan atau penyeragaman, melainkan pada sifatnya yang selalu unik (satu-satunya). Bila ada yang identik dalam diri umat manusia, itu bukan karena manusia satu dan sama, melainkan justru karena masing-masing bersifat unik.

Oleh karenanya, tidak ada yang kontradiktif sedikitpun kalau di balik strategi penyamaran Nietzsche tetap percaya bahwa orang lain *tetap bisa mengikuti* jalannya. Dia yang lebih suka disalahpahami daripada dipahami, yang skeptis dengan kemampuan pemahaman orang, dalam teks lain justru menawarkan hidangannya kepada para pembacanya. Nietzsche menulis dalam *GS* "Olok-Olok, Kelicikan, dan Dendam" § 1:

> "*Undangan*. Hai para pelahap, beranikanlah mencicipi hidanganku! Besok rasanya akan lebih enak, esok lusa, rasanya akan tampak enak. Anda mau lagi?—Tujuh resep kunoku akan memberikan ilham. Sebanyak itu pula keberanian-keberanian baru …".

Ia menawarkan hidangannya untuk dicicipi dan dicerna orang lain. Topeng dan tarian khasnya dia pertunjukkan untuk dinikmati orang lain. Kalau dia menawarkan tariannya, bukan maksudnya untuk diikuti dalam arti ditiru secara persis (di*copy*). Tidak. Tariannya muncul secara khas dari *kedalaman* dirinya sendiri. Yang bisa ditawarkan adalah merangsang bagaimana dengan menikmati hidangan tariannya orang lalu mampu menangkap resonansi *kedalaman* yang juga ada dalam dirinya sendiri yang menunggu untuk diungkapkan. Memang Nietzsche menawarkan kepada pembacanya untuk menjadi 'nietzschean', tetapi bukan dengan meniru-niru Nietzsche melainkan dengan menjadi diri sendiri seperti dikatakan *GS* "Olok-Olok, Kelicikan, dan Dendam" § 54:

> **"***Kepada Pembacaku* (atau: "Dipersembahkan untuk Pembaca *Fajar*"). Gigi yang kokoh, perut yang kuat. Itulah yang kuharapkan darimu. Dan kalau bukuku sudah kau cerna pasti kau tahu bagaimana mengerti dirimu sendiri bersamaku!".

Orang hanya bisa menjadi nietzschean justru ketika dia menjadi dirinya sendiri. Mengapa? Karena pencernaan tiap orang berbeda, kemampuan tiap roh untuk menerima makanan berbeda-beda,

maka jelas sekali bahwa menjadi *copy* Nietzsche sangat tidak mungkin. Bila kemudian ada begitu banyak cara membaca Nietzsche, hal itu menemukan keabsahannya di situ. Meski harus pula dilihat apakah pencernaan sang penafsir adalah pencernaan yang bercitarasa ke kemandirian (ke petualangan dan pengembaraan) atau sebaliknya.

Nietzsche memang unik. Ia membahasakan pemikiran sebagai proses pengunyahan dan pencernaan. Pemikiran bukanlah sesuatu yang eksterior dan abstrak, ia mirip rumput yang mesti dimamahbiak untuk kemudian dicerna sang lembu. Memamah biak artinya memasukkan ke dalam mulut, mengunyah, menelannya, kemudian sambil berbaring *leyeh-leyeh* mengeluarkan apa yang sudah ditelan untuk dikunyah lagi, ditelan, kemudian dikeluarkan dan dikunyah lagi sampai lembut untuk akhirnya diasimilasikan ke dalam pencernaan menjadi darah dan bagian-bagian tubuh. Bentuk tulisan aforistik Nietzsche menuntut seni pembacaan yang dalam istilah Nietzsche sendiri mesti dihadapi dengan perilaku binatang yang memamah biak. Seni adalah sebuah keterampilan, seni juga menuntut pengunyahan dan pendalaman, dan keterampilan yang mendalam mau tak mau memang bersifat personal. "Untuk bisa melakukan aktivitas membaca sebagai sebuah seni, satu hal paling mutlak yang harus dilakukan: tahu memamah-biak". Kutipan panjangnya dalam *La Généalogie de la morale*, "Avant-propos", § 8:

> "Kalau Anda menemukan bahwa tulisan ini sulit dimengerti, dan Anda kesulitan memahaminya, menurutku, kesalahan tidak harus ditimpakan padaku. Sudah terang dengan sendirinya, kalau Anda sudah membaca beberapa tulisanku sebelumnya, dan Anda bersedia bersusah payah mengertinya: tulisan-tulisan itu memang tidak untuk dibaca dengan gampangan. (…) Dalam beberapa kasus, tulisan-tulisanku yang berbentuk aforisme membuatnya sulit dimengerti: pada zaman kita saat ini, kita *tidak cukup memberi tempat yang layak* pada bentuk tulisan seperti itu. Sebuah aforisme, se-

> bagus apa pun rumusannya, tidak bisa 'dipecahkan' hanya dengan selesai membacanya; pada saat membaca itulah muncul *interpretasinya* (*intepretasi pribadi*), yang menuntut seni menginterpretasi (…). Jelas nyata bahwa untuk bisa melakukan aktivitas membaca sebagai sebuah *seni*, satu hal paling mutlak yang harus dilakukan—sesuatu yang sudah kita lupakan di zaman ini, sehingga akan dibutuhkan lebih banyak waktu lagi supaya tulisan-tulisanku bisa terbaca—, sesuatu yang menuntut kita menjadi mirip ras binatang memamah biak dan sama sekali bukan menjadi seperti 'manusia modern', maksudku: tahu memamah biak…. "

Hanya dengan mengunyah ulang dan mencernanya, rumput akan menjadi darah dan daging, tertubuhkan. Demikian pula yang sebaliknya bisa dikatakan, maksudnya, pemikiran tidak pernah bersifat eksterior. Ia tidak hanya keluar dari otak manusia, melainkan dari seluruh kebertubuhan manusia itu sendiri, dari darah dan dagingnya. Nietzsche menulis dalam *Demikian Zarathustra Bersabda* (bagian pertama "Hal Membaca dan Menulis"):

> "Terhadap apa pun yang tertuliskan, aku hanya menyukai apa-apa yang ditulis dengan darah. Menulislah dengan darah, dan dengan begitu kau akan belajar bahwa darah adalah roh".

Berlawanan dengan tradisi yang memandang manusia secara dualistik yang memperlawankan tubuh (darah, otak, *brain*) dengan jiwa (roh, pemikiran, *intelligence*), Nietzsche dengan tegas menyatakan bahwa darah adalah roh itu sendiri. Tubuh adalah pemikiran, dan tidak ada pemikiran yang tidak bertubuh. Dengan konteks ini, bisa dipahami pula mengapa analisis dan kritik Nietzsche terhadap filsafat berujung pada penyimpulan mengenai vitalitas atau keloyoan tubuh sang pemikir.

Masih berkaitan dengan pemikiran sebagai pencernaan, bila biasanya kata *filsafat* diterjemahkan sebagai *cinta akan ke-*

bijaksanaan—karena pencarian etimologi kata Yunani *philosophos* akan merujuk pada kata-kata *philein* (mencintai) dan *sophos* (bijaksana) atau *sophia* (kebijaksanaan)—maka Nietzsche memiliki etimologi dan pandangan lain. Ia mengatakan bahwa: "Istilah Yunani untuk menggambarkan 'orang bijaksana' (*sophos*), terkait secara etimologis dengan kata *sapio* [aku mencicipi], *sapiens* [ahli cicip], *sysyphos* [manusia dengan citarasa halus]".[43] Dengan demikian, filsafat bagi Nietzsche adalah soal mengasah kemampuan mencicipi, cita rasa, kehalusan selera. Ya, bagi Nietzsche, berpikir atau berfilsafat adalah soal cita rasa. Dan hanya dengan mencicipi hidangannya, orang bisa menguji apakah dia memiliki cita rasa yang senada dengannya. Cita rasa Nietzsche ditunjukkan dalam kesukaannya pada menu orang yang selalu dalam perjalanan atau pada menu penari yang makan bukan untuk menggemukkan dirinya, melainkan untuk kekokohan dan keluwesan.

Tetapi lalu ada masalah, bila filsafat adalah soal selera dan cita rasa sementara kita tahu bahwa menurut pepatah Latin *de gustibus non est disputandum* (soal selera tidak bisa diperdebatkan) apakah kita lalu tidak jatuh dalam subjektivisme sewenang-wenang? Secara singkat bisa dijawab bahwa cita rasa yang dimaksud Nietzsche bukanlah cita rasa dalam arti kesewenang-wenangan selera. Ada dua macam selera, ada selera yang tinggi dan bercita rasa halus; sebaliknya ada pula selera rendah yang sama sekali tidak memiliki cita rasa. Sama halnya tidak semua orang bisa menjadi pencicip anggur di pabrik-pabrik *champagne*—karena hal itu mengandaikan bakat, rutinitas latihan, dan kerja keras—demikian pula filsafat

43 Bandingkan *Filsafat pada Zaman Tragis Yunani*, § 3. Istilah *sapio* dan *sapiens* adalah istilah Latin, bukan Yunani. Masih belum penulis temukan makna kata tersebut dalam bahasa Yunaninya. Meski demikian, kutipan di atas mengikuti secara utuh apa yang dituliskan sendiri oleh Nietzsche. Edisi *Filsafat pada Zaman Tragis Yunani* yang dipakai adalah edisi Prancis yang berjudul *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs* (diikuti dengan *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignements*), Paris: Gallimard-Folio Essais, 1975. Edisi ini terjemahan dari Jean-Louis Backes, Michel Haar, dan Marc B. de Launay dari teks Jerman *Nachgelassene Schriften 1870–1873*; edisi ini diperkaya dengan catatan dan teks varian dari Giorgio Colli dan Mazzino Montinari.

sebagai cita rasa dimaksudkan Nietzsche sebagai pelatihan kemampuan mencicipi seperti para pencicip ulung di atas. Bisa diumpamakan bahwa filsafat yang berselera rendah adalah filsafat orang kebanyakan yang tidak tahu membedakan berbagai macam rasa anggur; sementara filsafat berselera tinggi adalah filsafat kaum pencicip terpilih, yang sudah teruji kehalusan dan bakatnya berkat kerja keras serta intuisinya pada keagungan. Apakah dengan demikian Nietzsche mengajukan sesuatu yang bersifat elitis? Nietzsche penganjur elitisme? Tidak bisa disangkal bila aspirasi manusia soliter Nietzsche yang mengklaim dirinya memiliki pengalaman singular akan *kedalaman*—yang merasa sudah menghirup udara murni ketinggian puncak gunung-gemunung—menyebarkan aroma elitis. Ketidaksukaannya kepada massa, rakyat kebanyakan, dan aspirasinya kepada *Übermensch* (*Manusia yang Melampaui* – artinya, melampaui *mensch*/manusia biasa yang ada) dengan gamblang menunjukkan aspirasinya yang elitis. Namun ada catatan: sejauh elitisme itu dilepaskan dari anggapan sosiologis (atau rasialis) apa pun, dan dikenakan pada *setiap diri* orang secara masing-masing, kita lantas tidak bisa menghindarkan diri dari kenyataan bahwa *dalam diri kita* masing-masing selalu ada sebuah aspirasi agung, luhur, tinggi, elitis yang padanya kita menempatkan diri kita di atas segala kecenderungan dan tendensi lainnya yang barangkali justru lebih bersifat mayoritas dan menuntut pengakuan. Bukankah tiap orang—dalam satu atau cara lainnya—selalu merasa memiliki sesuatu yang elite dalam dirinya sendiri? Perkara sesuatu yang elite itu kemudian dia sebarkan, dia konfrontasikan dengan orang lain, membuat penjarakan sosiologis atau rasial di depan orang lain, persis di situlah akan teruji apakah elitisme yang ada merupakan selera rendah atau selera halus. Akan teruji apakah dia memiliki kedekatan cita rasa dengan selera halus hidangan yang ditawarkan Nietzsche. Akan teruji apakah gigi dan perutnya cukup kuat untuk mengunyah dan mencerna hidangan nietzschean.

Mengingat gaya berpikir yang sangat atipikal seperti itu, menjadi penting pertanyaan mengenai keterkaitan antara sakit kegilaan Nietzsche dengan gaya berpikir di atas. Posisi *ad hominem* biasanya dengan mudah akan menyederhanakan, menuduh, dan menyingkirkan pemikiran Nietzsche sebagai gila karena dia berpenyakit gila. Pantas saja pemikiran Nietzsche gila-gilaan karena memang dia sendiri gila *kok,* demikian pendapat argumen ini. Model berpikir *ad hominem* seperti itu terlalu cepat menilai dan menghukum pemikiran seseorang. Ini jahat, karena bisa mematikan seseorang tanpa lebih dulu menyelidiki isi pemikirannya. Apakah karena Michel Foucault meninggal akibat penyakit AIDS, kita lantas dengan begitu saja membuang seluruh bukunya karena kotor? Apakah karena Karl Marx tidak mampu menghidupi ekonomi keluarganya sendiri, kemudian membuat kita jijik dengan omong besar Marx tentang teori-teori ekonominya? Apakah karena Jean-Jacques Rousseau sendiri tidak bisa mendidik anak-anaknya—bahkan ia tidak bersedia melihat atau sekadar memberi nama kepada anak-anak dari wanita simpanannya—lalu kita melarang diri membaca teorinya yang bagus tentang pendidikan anak? Jawabannya tentu saja tidak. Ada semacam independensi karya dari penciptanya. Sekali karya itu lepas dari tangannya, apa pun faktor yang menyebabkan sebuah karya muncul, ia memiliki rohnya sendiri. Dan kebesaran sebuah karya akhirnya harus dipertimbangkan dari karya itu sendiri. Dengan demikian, bukan model argumentasi *ad hominem* seperti itu yang kita cari. Posisi lain yang lebih menarik untuk dibahas adalah pencarian hubungan antara penyakit gila yang membunuh Nietzsche dengan pemikiran-pemikirannya. Hubungan macam apa yang ada?

Ada yang berpikir bahwa kegilaan adalah *konsekuensi logis* pemikiran-pemikiran yang dikeluarkan Nietzsche sendiri. Kalau dia berpikir seperti itu, ya pantas saja *lalu* menjadi gila. Penolakan Nietzsche akan Tuhan (atau akan makna secara keseluruhan), penghapusan matahari dari dunia, penggelapan cakrawala, anjuran

merayakan nihilisme secara aktif, itu semua tidak bisa tidak akan mengujungkan seseorang dalam kegilaan. Kalau makna hilang, sanggupkah manusia hidup? Kalau Tuhan dimatikan, bukankah artinya mematikan manusia itu sendiri? Kalau rasio tidak dianggap lagi, bukankah irasionalitas adalah satu-satunya pilihan? Dengan demikian, kegilaan (keterserakan dalam kegelapan) hanyalah langkah setapak lebih lanjut dari apa yang sudah dimulai oleh pemikiran seperti itu.[44] Kegilaan hanyalah sekadar konsekuensi logis.

Di pihak lain ada juga yang berpikir bahwa kegilaan adalah sesuatu yang *secara sadar dimasuki* Nietzsche.[45] Dengan demikian,

---

44 Posisi Michel Foucault ada di sini. Pada tahun 1961 dalam introduksi yang dia berikan buku *Antropologi Kant*, Foucault menulis: "Sesungguhnya, kematian Tuhan terujudkan dalam sebuah tindak ganda. Dengan mengakhiri yang absolut, artinya, itu mengakhiri manusia itu sendiri. Kematian Tuhan tercapai kepenuhannya dalam kematian manusia". Hal yang sama akan diulangi lagi oleh Foucault dalam rencana Kata Pengantar yang dia buat untuk *Histoire de la sexualité tome 2*: "Lebih daripada soal kematian Tuhan, yang diumumkan oleh pemikiran Nietzsche sebenarnya adalah akhir dari si pembunuh Tuhan itu sendiri: keterserakan wajah manusia dalam tawanya, dalam kembalinya topeng-topeng". (Kutipan-kutipan dari Foucault ini diambil dari biografi Foucault yang ditulis oleh Didier Eribon. *Michel Foucault (1926–1984)*, Paris: Champs-Flammarion, 1991, hlm. 184). Mengenai sikap Foucault sendiri terhadap soal kegilaan, Didier Eribon mencatat kejadian menarik pada bulan Juli tahun 1964 saat Foucaut mengikuti kongres Nietzsche di Royaumont. Ada dialog antara Demonbynes (**D**) dengan Foucault (**F**) seperti berikut ini. **D**: Mengenai kegilaan, Anda mengatakan bahwa kegilaan adalah titik paling dekat dengan yang namanya pengetahuan absolut. Betulkah itu yang Anda katakan? **F**: Ya. **D**: Anda tidak mau mengatakan soal kesadaran atau prakesadaran atau intuisi akan kegilaan? Betulkah pemikir hebat seperti Nietzsche…. bisa benar-benar memiliki 'pengalaman akan kegilaan'? **F**: Iya, ya. (Didier Eribon, halaman 177. Dialog ini bisa dilacak dalam buku Michel Foucault. *Nietzsche, Marx, Freud, Cahiers de Royaumont, Nietzsche*, Paris: Minuit, 1968, hlm. 199).

45 Jacques le Rider, *Nietzsche en France*, pada halaman 197 mencatat dengan bagus bagaimana Pierre Klossowski (rekan dekat George Bataille)—yang menerjemahkan teks *Gaya Scienza* dari bahasa Jerman ke bahasa Prancis—memiliki tafsir bahwa kegilaan adalah "pemenuhan proyek eksistensial pemikiran Nietzsche sendiri yang sudah dimulai dengan tema-tema penghilangan subjek, penerimaan pluralitas tanpa batas, dan preferensi pada Politheisme". Klossowski menulis dalam *Un si funeste désir* (Paris: Gallimard, 1969, hlm. 220): "Saat Nietzsche mengatakan bahwa Tuhan sudah mati Nietzsche sendiri artinya secara mutlak harus kehilangan identitas dirinya. Tuhan sudah mati tidak berarti hilangnya yang ilahi sebagai penjelasan bagi eksistensi, tetapi lebih berarti hilangnya sebuah jaminan absolut identitas

kegilaan merupakan proyek sadar Nietzsche sendiri untuk membuktikan konsistensi jalan pemikiran yang diambilnya, katakanlah, untuk memberi kesaksian atas jalan hidup yang sudah ia pilih. Cara tafsir ini ingin menunjukkan Nietzsche sebagai pemikir koheren yang tidak hanya omong, tetapi juga memberi teladan. Ada sebuah mistifikasi atas figur Nietzsche sebagai filsuf yang tidak hanya bernubuat tetapi juga membuktikan bahwa dengan berakhirnya bahasa, rasio, dan subjek, maka tidak ada pilihan lain kecuali meninggalkan itu semua dan masuk dalam jurang hening kegilaan.[46]

Di antara dua posisi ekstrem di atas yang, di satu sisi, melihat kegilaan sebagai *konsekuensi logis* pemikiran dan di sisi lain, melihat kegilaan sebagai *pemenuhan proyek sadar pemikiran*, ada posisi tengah yang kurang begitu tertarik untuk menghubung-hubungkan secara langsung antara kegilaan dengan pemikiran Nietzsche. Posisi jalan tengah ini memiliki keunggulan yang tidak dimiliki oleh dua posisi sebelumnya. Dalam arti apa? Mengaitkan kegilaan dengan pemikiran artinya harus mampu membuktikan bahwa *memang* ada kaitan antara keduanya. Nah, di teks manakah kita bisa mencari bukti tanda-tanda kegilaan Nietzsche? Kalaupun ada, apakah teks

aku yang bertanggung jawab dari horizon kesadaran Nietzsche sendiri. Pada gilirannya horizon (kesadaran) itu tertukar dengan penghilangan itu sendiri." Pada akhir analisisnya Le Rider menyimpulkan pendapat Klossowski yang melihat dalam diri Nietzsche: "kemabukan sebagai hilangnya identitas, dan kegilaan sebagai puncak tertinggi pemenuhan rasio—bukan 'keruntuhan Nietzsche'" (lihat, hlm. 199). Pendapat Pierre Klossowski yang seperti itu juga bisa dilihat dalam artikel yang ia tulis "Circulus Vitiosus Deus" dalam *Nietzsche Aujourd'hui*, Paris: 10/18, 1973, hlm. 101.

46 Ronald Hayman, *Nietzsche: Nietzsche's Voices* (diterjemahkan ke bahasa Prancis oleh edisi Inédit-Essais-Points), 2000, pada halaman 89 dengan jelas mengatakan bahwa masuknya Nietzsche ke dalam kegilaan adalah semacam ungkapan sadar Nietzsche untuk mengatakan "Tolong lupakanlah diri saya". Meski secara keseluruhan Ronald Hayman lebih percaya bahwa kegilaan Nietzsche lebih sebagai konsekuensi logis dari penolakannya kepada agama, dan dari kegagalannya untuk melakukan transvaluasi nilai-nilai, toh Ronald Hayman mengatakan bahwa kegilaan Nietzsche itu, entah bagaimana, sebenarnya sudah dirasakan dan diketahui Nietzsche sejak sebelumnya. Dengan tafsir seperti itulah maka sampailah ia pada pernyataan seperti di atas.

itu bersifat laten atau hanya beberapa hari pada bulan awal tahun 1889, yaitu ketika Nietzsche mulai gila dan menulis kartu-kartu kecil dengan tanda tangan aneh-aneh (Dionysos, Yang Tersalib, atau nama-nama lainnya)? Apakah model menulis aforistik, labirin, terputus-putus bisa dijadikan bukti kegilaan? Rasanya, kecuali teks awal tahun 1889, tidak ada teks yang secara langsung mengungkapkan pemikiran bahwa Nietzsche gila atau sudah tahu bahwa dia akan gila. Pada beberapa suratnya, Nietzsche memang berbicara tentang sakitnya. Tetapi, jelas juga bahwa di situ dia tidak berbicara tentang intuisinya bahwa dia akan gila.[47] Lagipula, sebagaimana sudah diterangkan sebelumnya, gaya menulis seperti labirin dan aforistik bisa diterangkan dari kondisi kesehatan yang tidak memberinya banyak kesempatan untuk duduk dan menulis dengan referensi komplet di sebuah perpustakaan.

Jadi, bila teks Nietzsche sendiri tidak ada yang secara eksplisit berbicara tentang kegilaan, maka lebih baik memang *tidak* mengaitkan pemikirannya dengan kegilaan itu sendiri. Jika teks Nietzsche banyak berbicara tentang sakit, berarti memang tentang hal sakit dan penyakitlah pemikiran Nietzsche berkisar (atau, menurut penulis, justru lewat pengalaman sakit inilah pemikiran Nietzsche mendapatkan sumber air yang tak pernah kering). Karl Jaspers[48] dengan tegas mengatakan bahwa pemikiran Nietzsche

---

47 Nietzsche tahu bahwa dia sakit secara fisik. Sejak lama ia menyadari hal itu, dan ia berkonsultasi dengan banyak dokter, sampai akhirnya dia berusaha menjadi dokter untuk dirinya sendiri. Nietzsche mengalami sakit parah (merasa hampir mati di tahun 1880 dan 1888), dan mencoba mencari obat pengatasannya. Surat Nietzsche kepada Overbeck tanggal 27 Oktober 1883 berbunyi: "Akulah penemu obat-obatan untuk diriku sendiri. Aku bangga dengan terapi rasionalku untuk penyakit tifus yang kuderita musim dingin yang lalu". Dengan diet yang ketat, *cocktail* obat-obatan yang dia ramu sendiri—setelah ia lelah berkonsultasi dengan berbagai macam dokter, pencarian iklim yang bersahabat, Nietzsche berusaha mengatasi tubuh sakitnya.

48 Karl Jaspers dalam *Nietzsche,* pada halaman 104 menulis: "Sebuah sebab yang pengaruhnya lalu melahirkan sesuatu tidak mengatakan apa pun tentang nilai dari apa yang dilahirkan itu sendiri. Kita tidak bisa melihat sebuah wacana sebagai jelek hanya karena kita tahu bahwa orang yang membuatnya itu

harus diperlakukan secara independen dari kegilaan yang menimpa di akhir hidupnya. Artinya, kegilaan tidak bisa dijadikan tolok pengukur bagi karya-karya Nietzsche. Kegilaan sebagai akibat logis atau sesuatu yang dimaui secara sadar terlalu membesar-besarkan peran kegilaan itu sendiri. Harus dikatakan dengan tegas bahwa, kegilaan *tidak pernah* menjadi horizon pemikiran Nietzsche. Bila karya Nietzsche berbicara tentang sakit dan penyakit, ya pemikiran itulah yang seharusnya dibahas dan diukur. Dan teks yang berbicara atau berfilsafat tentangnya sangat berlimpah, kalau itu hendak dianggap sebagai bukti.

2. Peran Refleksi atas Sakit dalam Pemikiran Nietzsche

Nietzsche adalah subjek partikular yang memiliki pengalaman khas dalam caranya berelasi dengan pengalaman sakit. Gaya berpikirnya yang mengungkapkan diri sebagai pengembara soliter, yang memiliki pengalaman *kedalaman* muncul dari pengolahannya atas rasa sakit. Dimensi-dimensi lain dari pengalaman sakit yang diolah secara khas ini akan diselidiki lewat penelusuran teks *paragraf pertama sampai keempat Kata Pengantar GS edisi kedua* yang ditulis pada musim gugur 1886. Teks ini bisa dikatakan muncul pada *puncak periode subur* filsafat Nietzsche. Bagi penulis, teks ini menjadi sumber inspiratif untuk menggali bagaimana filsuf yang satu ini memasuki pengalaman sakit, mengolahnya, dan membangun filsafatnya yang sangat khas. Benang merah analisis untuk Nietzsche adalah teks di atas, sedangkan teks-teks Nietzsche yang lain akan dikutipkan untuk memperjelas uraian. *Paragraf pertama* Kata Pengantar *GS* tersebut adalah sebagai berikut:

---

suka minum anggur untuk menenangkan dirinya…. Pertimbangan patologis (seperti itu) juga memiliki bahaya lain yang lebih besar: bukannya membawa kita untuk melihat kemurnian sebuah pemikiran, malahan secara tidak sah menggelapkan kebesaran hasil karya seseorang."

"Tak diragukan lagi, sebetulnya buku ini membutuhkan lebih dari *satu* Kata Pengantar; toh keragu-keraguan tetap ada apakah lewat beberapa Kata Pengantar seseorang yang tidak pernah mengalami sesuatu yang mirip bisa dibuat akrab dengan *pengalaman* yang menjadi prasyarat terbitnya buku ini. Buku ini ditulis dengan bahasa yang mirip dengan angin hangat pencair es; ada yang bergerak hidup, ada kegelisahan, ada kontradiksi sebagaimana dirasakan bulan April, sedemikian rupa sehingga secara terus-menerus kita diingatkan pada musim dingin yang baru saja lewat dan pada *kemenangan* atasnya, pada kemenangan yang tiba, yang harus tiba, yang mungkin saja sebenarnya sudah tiba … Ucapan syukur atasnya mengalir secara berlimpah-limpah, seolah-olah sebuah peristiwa yang di luar harapan terujudkan secara tiba-tiba, pengakuan syukur dari seseorang yang pulih dari kondisi sakitnya—karena *kesembuhan* adalah peristiwa paling di luar harapan. 'Pengetahuan Mengasyikkan' (*'Fröhliche Wissenschaft'*): itulah yang dikabarkan para pengikut Pesta Saturnal[49] yang telah dengan sabar menanggung derita yang panjang dan mengerikan—dengan penuh kesabaran, dengan keteguhan, dingin, pantang menyerah, tetapi juga tanpa berharap pada apa pun—tiba-tiba harapan menyergapnya, harapan akan kesehatan, *rasa mabuk* (*Trunkenheit*) akan kesembuhan. Tak mengherankan bila dalam keadaan seperti itu muncul hal-hal yang tidak masuk akal dan gila, muncul

49 Pesta Saturnal adalah pesta untuk menghormati dewa Saturnus—mitologi Italo-Romawi, yang versi Yunaninya bernama Kronos atau dewa Waktu. Tanggal 21–22 Desember adalah saat matahari paling jauh dari belahan bumi Utara, sehingga waktu siang sangat pendek (musim dingin). Sebaliknya, tanggal 21–22 Juni, saat matahari paling dekat, siang harinya paling panjang (musim panas). Pesta Saturnal diadakan saat musim dingin (artinya tanggal 21–22 Desember), pada hari itu adalah hari paling pendek, sekaligus *titik balik,* karena setelah tanggal itu, sedikit demi sedikit waktu siang akan memanjang…. Sampai nanti bertitikbalik lagi tanggal 21–22 Juni. Pesta Saturnal adalah "pesta kemenangan atas waktu" karena saat itu adalah batas akhir di mana siang hari yang memendek berhenti, dan mulai tanggal itu hari siang memanjang lagi.

kehalusan-kehalusan berlebihan yang diboroskan demi sebuah masalah yang penuh duri, masalah yang memang bukan untuk dielus-elus atau dirayu. Sesudah periode panjang penuh kesusahan dan ketakberdayaan, buku ini tidak lain dan tidak bukan adalah perujudan kebutuhan akan kenikmatan, getaran kegembiraan atas kekuatan yang diperoleh kembali, kepercayaan atas hari esok dan hari lusa yang bangun lagi secara baru, perasaan dan keyakinan mendadak atas masa depan, petualangan-petualangan baru, lautan-lautan baru yang terbuka kembali, tujuan-tujuan yang dimungkinkan kembali. Itu semua dimungkinkan lagi secara baru dan layak diimani. Dan akhirnya, semua ini sudah ada di belakangku! Kepingan gurun pasir, kelelahan, ketidakpercayaan, kebekuan yang menyeruak di masa muda, kepikunan yang datang tidak pada tempatnya, tirani rasa sakit yang digantikan oleh tirani ketegakkepalaan, itu semua hendak menolak *konsekuensi-konsekuensi* rasa sakit—padahal konsekuensi tersebut sebenarnya adalah konsolasi. Tirani ketegakkepalaan merupakan isolasi diri radikal, ujud pembelaan diri akhir yang berubah menjadi misantropi dengan kesadaran jernih yang tak sopan, dengan pembatasan diri habis-habisan di depan kekecewaan, kepahitan, segi menyakitkan dari pengetahuan, sedemikian rupa sehingga resep yang diambil adalah rasa jijik yang lama-kelamaan berkembang menjadi diet spiritual yang sama sekali tidak bijaksana. Benar-benar hanya penyianyiaan roh—kita menamainya itu Romantisme—Oh! Siapakah yang bisa mengalami itu semua! Kalaupun akan ada orang yang mampu mengalaminya, aku yakin dia akan lebih memaafkan lagi diriku atas sedikit kegilaan, keberlebih-lebihan, dan 'pengetahuan mengasyikkan' ini—misalnya segelintir kumpulan nyanyian yang disertakan dalam buku ini di mana si penyair mengejek seluruh penyair lainnya secara semikian rupa sehingga sulit untuk bisa dimaafkan—. Ah!

> Bukan hanya terhadap para penyair dan 'perasaan liris' mereka saja orang yang bangkit ini ingin menunjukkan kenakalannya: siapa sih yang tahu jenis orang yang akan dipilih; monster parodis macam apa yang dalam waktu dekat akan merangsangnya untuk menakalinya? '*Incipit tragoedia*' (Tragedi dimulai!) -- bukankah ia tertulis di akhir buku ini dengan kecerobohan yang mengkhawatirkan: berhati-hatilah terhadapnya! Sesuatu yang pada dasarnya jahat dan sangat menakutkan sedang disiapkan: *Incipit parodia* (Parodi dimulai!), tanpa keraguan sedikitpun ….."

Saat Nietzsche melongok kembali ke buku *GS* yang dia terbitkan tahun 1882, dan memberinya Kata Pengantar baru di tahun 1886, dia mengingatkan pembacanya bahwa buku ini dibuat oleh orang yang baru saja keluar dari pengalaman gelap sakit, baru bangkit dari kubur penyakitnya. Bagaimana Nietzsche menyikapi rasa sakit? Yang jelas, sakit bukanlah sesuatu yang harus ditolak dengan lagak sok kuat, dengan "tirani ketegakkepalaan" yang justru ujud sebuah Misantropisme (dari kata Yunani *miseo* artinya membenci, dan *antropos* artinya manusia; kebencian pada manusia). Sebaliknya, penerimaan dan pengolahan atasnya justru membuat Nietzsche mampu mengatakan bahwa konsekuensi rasa sakit adalah konsolasi (kegembiraan, munculnya harapan baru, lautan baru).

Rasa sakit yang normalnya dihindari—entah dengan mencari obat penahan atau dengan menahannya mati-matian dengan harga diri—di mata Nietzsche justru menjadi kesempatan, peluang untuk menemukan sesuatu yang baru dalam kehidupan. Apakah artinya Nietzsche memuja rasa sakit, masokhis? Mengikuti paragraf-paragraf Kata Pengantar *GS* ini dan melihat secara keseluruhan filsafat Nietzsche, bisa dikatakan bahwa rasa sakit bukanlah sesuatu yang dicari untuk dinikmati. Justru sebaliknya, Nietzsche menunjukkan bahwa rasa sakit itu berat: sakit adalah sesuatu yang bisa membuat orang putus asa, kehilangan harapan (dalam situasi tersebut bahkan berharap untuk sembuh pun tidak terlalu diharapkannya).

Nietzsche menggunakan kata "bangkit", artinya, sakit baginya adalah pengalaman berat, seperti masuk dalam kegelapan kematian, sehingga sembuh layak dikatakan sebagai bangkit dari mati.

Nietzsche tidak menolak mentah-mentah rasa sakit, tetapi juga tidak memujanya. Rasa sakit adalah *apa yang datang begitu saja*. Sebagaimana hidup dan kehidupan yang datang begitu saja, maka rasa sakit juga sesuatu yang tidak bisa dielakkan dan datang begitu saja. Inilah *perspektif nietzschean* dalam memandang segala sesuatunya. Perkara rasa sakit itu menimbulkan reaksi menolak atau menikmatinya (sehingga lalu memujanya) itu adalah reaksi orang yang bersangkutan; sedangkan rasa sakit itu sendiri tidak terkait apa pun dengan penilaian reaktif positif atau negatif atasnya. Penyakit, rasa sakit, dan kehidupan pada dirinya sendiri tidak perlu disetankan atau didewakan. Nietzsche menerima yang datang—apa pun—secara apa adanya, tidak ada hasrat reaktif untuk mencari sebab atasnya. Penyakit datang, tanpa asal-usul, tanpa sebab dan tanpa tujuan, singkatnya dia adalah *hasard* (sesuatu yang terjadi begitu saja) yang tidak meminta penjelasan.

Mencari kejelasan sebab, justru hal inilah yang harus dikritisi. Saat sakit kepala menimpa, sulit bagi kita untuk tidak mencari penyebabnya. Memang, bila rasa sakit di kepala itu diteliti, diraba, dicari pusatnya, justru makin tidak ditemukan di mana titik sakit sebenarnya. Yang jelas rasa sakit itu ada dan dirasakan. Dan rasa sakit yang hadir tanpa kejelasan titik seperti itu menakutkan. Harus ada sesuatu untuk menjelaskan apa yang pada dirinya sendiri tidak jelas, kaotis. Manusia akan mencari penjelasan. Bila *sebab luar* tidak ditemukan (kambing hitam selalu bisa ditemukan entah itu kelembaban udara, panas udara, suara bising tetangga, gangguan orang lain) maka *sebab internal* lalu bisa diupayakan (*stress*, kurang minum, kurang istirahat, dan lain sebagainya). Bila sang sebab sudah ditemukan, orang akan merasa tenang dan nyaman. Penemuan kambing hitam itu sendiri sudah membawa kenyamanan.

Ada kambing hitam yang bersalah untuk sesuatu yang menimpa diri kita, dan adanya kambing hitam itu sendiri sudah menjadi obat bagi sakit yang menimpa.

Kebutuhan akan kejelasan dan pencarian kambing hitam adalah salah satu cara manusia berelasi dengan rasa sakit. Dan cara relasi seperti itu—dalam pemikiran Nietzsche—adalah cara relasi yang sakit. Jika seseorang sakit kepala, mengapa harus menuduh suhu udara sebagai penyebabnya? Bukankah suhu yang sama tidak berpengaruh apa-apa pada orang lain? Pada tingkat sakit yang kronis, bukan hanya suhu udara yang disalahkan, bahkan Tuhan pun bisa dijadikan kambing hitam! "Tuhan menjadi penyebab penyakitku," demikianlah kata orang sakit yang tidak menemukan kambing hitam lain yang cukup layak untuk penyakitnya. Bila sudah sampai kesimpulan seperti itu, maka omongan si orang sakit tentang Tuhan pasti akan sakit juga.

Benarkah Tuhan menyebabkan sakitku? Mengapa Tuhan yang sama menyebabkan kesejahteraan dan kesehatan pada orang lain? Bukankah Tuhan sebenarnya netral-netral saja, sama seperti suhu udara yang juga netral, tidak membuat yang satu sakit dan yang lainnya sehat? Perspektif nietzschean akan membantu kita untuk melihat bahwa omongan seperti itu daripada membantu pengertian dan sikap kita di depan penyakit, malah justru menunjukkan jati diri si penderita sakit itu sendiri. Singkatnya, omongan seperti itu tidak membantu pemahaman kita mengenai Tuhan, tetapi justru menyingkapkan bagaimana orang sakit tersebut berelasi dengan Tuhan, menyingkapkan kesehatan psikologis yang bersangkutan.

Lalu, apa tawaran Nietzsche menghadapi rasa sakit (atau terhadap apa pun yang terjadi sebagai *hasard* dalam hidup ini)? Bukankah Nietzsche sendiri dalam masa-masa sakitnya sangat rajin konsultasi dengan dokter, sehingga sedemikian bosannya lantas meracik *cocktail* obat-obatannya sendiri, mencari suhu udara yang

cocok bagi badannya?[50] Betul, dan justru pengalaman berhadapan secara *reaktif* seperti itulah yang pada akhirnya membawa Nietzsche pada kesadaran mendalam mengenai apa sebenarnya rasa sakit itu sendiri. Pada dasarnya, rasa sakit adalah *apa yang terjadi begitu saja*. Bila tidak hati-hati, rasa sakit bukannya dihadapi dengan wajar, tetapi malah dihadapi dengan reaktif (menyalahkan yang luar atau menyalahkan diri sendiri). Sakit adalah apa yang dihadapi secara personal. Dan cara kita menghadapinya secara personal itu pulalah yang menyingkapkan siapa diri kita, menunjukkan kekuatan atau kelemahan diri kita. Lalu rasa sakit harus dihadapi secara bagaimana? Kita baca *paragraf kedua* dari Kata Pengantar *GS* edisi kedua:

> "Sudahlah Tuan Nietzsche, apa sih pentingnya bagi kami bahwa Tuan Nietzsche mendapatkan kembali kesehatan Anda? Seorang psikolog (*ein Psychologe*) menjumpai hanya sedikit saja pertanyaan-pertanyaan yang merangsang, tentang hubungan antara Filsafat dan kesehatan, jika dia sendiri jatuh sakit, maka ia akan masuk ke dalam kemalangan itu dengan seluruh keingintahuan ilmiahnya. Sebetulnya, jika ada satu personalitas, maka kita akan memiliki sebuah Filsafat khas dari person tersebut: meskipun begitu, ada perbedaan mencolok di situ. Pada orang tertentu, yang membuat dia berfilsafat adalah kekurangan-kekurangannya; sedangkan pada orang yang lain keberlimpahruahan dan kekuatan-kekuatannya. Bagi yang pertama, Filsafat adalah sebuah keniscayaan, karena Filsafat menjadi penopang, penenang, obat, pelepasan, peluhuran, dan penjarakan dari dirinya sendiri; bagi yang kedua, Filsafat hanyalah sebuah klangenan (*Luxus*), atau paling maksimal, menjadi kepuasan penuh kemenangan yang nantinya berakhir sebagai tulisan raksasa kosmis di kolong jagat peristilahan. Dalam kasus lain

50 Karl Jaspers, *Nietzsche,* pada halaman 112 menunjukkan bagaimana Nietzsche sejak 1873 berkonsultasi dengan para dokter dan akhirnya menemukan terapi yang dia racik sendiri untuk penyakitnya.

yang lebih umum, saat ketakberdayaan yang membuat orang berfilsafat, sebagaimana pada semua pemikir yang sakit,—dan bisa jadi justru para pemikir sakit seperti itulah yang mendominasi sejarah filsafat: apa jadinya sebuah pemikiran di bawah *tekanan* penyakit? Pertanyaan inilah yang menggugah si psikolog: dan persis di situ jugalah yang namanya pengalaman dimungkinkan. Tidak berbeda dengan apa yang akan dilakukan oleh seorang pengembara yang sudah memutuskan untuk bangun tidur pada jam tertentu lalu tidur dengan tenang: demikian pula kita para filsuf yang berbeda, dengan mengandaikan bahwa kita sedang jatuh sakit, kita juga menyerahkan diri kita, jiwa dan tubuh kita kepada si penyakit—kita menutup mata, katakanlah, terhadap diri kita sendiri. Sama seperti si pengembara yang tahu bahwa dalam dirinya ada sesuatu yang *tidak* tidur, menghitung jam dan akan tahu jam berapa harus membangunkan sebagaimana dikehendaki sebelumnya, kita pun tahu bahwa sebuah saat yang menentukan akan menangkap kita dalam keadaan terbangun—pada saat itu sesuatu akan bangkit dan *menangkap basah* roh (*Geist*): yang saya maksud adalah titik di mana orang melemah atau mundur, menyerah atau mengeraskan diri untuk bertahan, masuk dalam kegelapan atau jatuh dalam situasi batin yang tidak patut, yang mana pada hari-hari sehat itu semua dihadapi dengan *ketegakkepalaan* roh [peribahasa kuno bilang bahwa 'roh yang bangga, burung merak, dan kuda adalah tiga binatang paling tegak kepala di atas muka bumi']. Dengan mengajukan pertanyaan yang sama atas diri kita sendiri, godaan yang sama yang menimpa diri kita, kita belajar untuk mempertimbangkan kembali dengan pandangan yang lebih tajam apa saja yang sudah difilsafatkan sampai saat itu: kita mampu menebak dengan lebih baik daripada sebelumnya jalan-jalan yang menyasarkan, jalan-jalan melingkar, berbagai macam tempat istirahat, sudut-sudut ber*matahari* pemikiran di mana, berlawanan dengan kehendak mereka, para pemikir tidak mau

memberikan dirinya dibawa atau dirayu hanya karena mereka adalah orang-orang yang menderita; akhirnya kita mengetahui ke arah mana, menuju apa, *tubuh* yang sakit (*der Kranke Leib*), dalam kebutuhannya, secara tidak sadar menyeret, mendorong, menarik roh menuju ke matahari, ke ketenangan, ke kemanisan, ke kesabaran, ke apa yang menyembuhkan, ke penghiburan apa pun bentuknya. Seluruh Filsafat yang menempatkan perdamaian lebih tinggi daripada peperangan, seluruh Etika yang mengembangkan istilah kebahagiaan negatif, seluruh Metafisika dan Fisika yang berlagak bisa mengenali sebuah akhir, sebuah keadaan definitif apa pun, seluruh hasrat—terutama dengan karakter estetis atau religius—ke arah sesuatu yang di samping, yang di seberang sana, yang di luar sana, yang di atas sana, semua itu sekarang boleh mempertanyakan dirinya sendiri apakah bukan penyakit yang mengilhami si filsuf. Kebutuhan fisik yang disamarkan secara tak sadar dengan topeng objektivitas, ide, intelek murni, bisa mengambil bentuk yang mengerikan—dan setelah menghitung itu semua, aku sendiri sering bertanya pada diriku sendiri, jangan-jangan semua Filsafat sampai saat itu hanyalah sebuah eksegesis atas tubuh dan *kesalahpahaman atas tubuh* (*Missvertändnis des Leibes*). Di balik keputusan-keputusan agung tentang nilai-nilai—lewat mana sejarah pemikiran membangun dirinya sampai saat ini, tersembunyi kesalahpahaman terhadap konstitusi fisik, entah itu yang menyangkut individu sendiri-sendiri, kelas sosial, atau sebuah ras secara keseluruhan. Adalah sah untuk mempertimbangkan keberanian edan-edanan Metafisika, khususnya keberaniannya untuk memberikan jawaban atas pertanyaan *nilai* eksistensi (*die Frage nach dem* Wert *des Daseins*), pertama-tama sebagai simtom bentuk kebertubuhan yang khas pada individu tertentu ; dan jika evaluasi-evaluasi positif atau negatif tentang dunia itu ternyata secara ilmiah tidak berkaitan sedikit pun dengan realitas, toh bagi ahli sejarah atau psikolog, evaluasi tadi menjadi petunjuk berharga, dalam

> arti simtom—sebagaimana saya katakan—dari kelengkapan atau ketidaklengkapan bentuk tubuh, keberlimpahan dan daya vital, ketaktergugatannya dalam sejarah, atau sebaliknya menjadi simtom dari keresahan tubuh, ketakberdayaan, pemiskinan, perasaan tentang sebuah akhir, kehendak untuk berakhir. Saya masih menantikan kedatangan seorang filsuf *tabib* (*ein philosophischer* Arzt), dalam artinya yang istimewa. Yang akan menjadi tugasnya adalah mempelajari problem kesehatan global sebuah komunitas manusia, zaman, ras, umat manusia. Aku menantikan seorang filsuf tabib yang akan memiliki keberanian untuk meneruskan sampai ke titik ekstrem kecurigaanku dan yang akan berani mengajukan tesis bahwa: ternyata, sampai saat ini, seluruh aktivitas filosofis sama sekali bukan untuk mencari 'kebenaran' ('*Wahrheit*'), melainkan sesuatu yang sama sekali lain, katakan saja, kesehatan, masa depan, pertumbuhan, kekuasaan (*Macht*, daya), hidup (*Leben*)…"

Nietzsche berbicara tentang seorang pengembara yang memutuskan untuk bangun pada jam tertentu, dan dia tahu bahwa ada sesuatu dalam dirinya yang tidak tidur yang akan membangunkannya persis pada jam ia ingin bangun. Dalam konteks pembicaraan tentang sakit, artinya, sikap seorang pengembara menunjukkan siap waspada di depan peristiwa sakit. Di satu sisi, Nietzsche membiarkan rasa sakit datang, ia seakan-akan menutup mata terhadap kehadirannya yang memaksa datang. Di sisi lain, ia tidak membiarkannya begitu saja. Ada sesuatu dalam dirinya yang tetap *eling*, waspada, mengamati bagaimana penyakit merasuki tubuhnya. Apa artinya? Sikap pengembara membiarkan penyakit datang menghampiri. Ia tidak berpraduga. Baginya, tidak ada makna atau tujuan apa pun di belakang rasa sakit. Sakit, sebagaimana hidup dan seluruh *hasard* yang terjadi, adalah sesuatu yang kaotis, kontradiktif, dan ambigu. Dan persis, di hadapan sesuatu yang "bisa jadi iya tetapi juga bisa jadi tidak", yang belum je-

las, satu-satunya sikap yang diperlukan adalah *waspada* (artinya sekaligus mengiyai dan menidaki). Seperti halnya si pengembara yang tidur tetapi juga tahu bahwa ada sesuatu yang tidak tidur, itulah sikap waspada di depan segala sesuatu. Berani melepaskan diri dibawa oleh rasa sakit, sekaligus tidak membiarkan dirinya terhanyut olehnya.

Nietzsche, yang menyebut dirinya sendiri *psikolog*, memasuki pengalaman sakit dengan seluruh rasa ingin tahunya. Rasa sakit bukanlah takdir yang mesti ditanggung dengan submisif dan rasa lelah. Rasa sakit juga tidak harus disingkiri dengan jijik bak penyakit kusta... Apa saja yang datang—termasuk rasa sakit—dihadapi Nietzsche dengan keingintahuan seorang psikolog. Dan rasa ingin tahu inilah yang membuat Nietzsche mampu mengambil jarak, mampu berjarak di depan apa saja yang menimpanya. Dengan demikian, rasa sakit tidak serta merta diiyai atau ditolak, karena ini bukan sikap ilmiah orang yang ingin tahu, tetapi sekaligus diiyai dan ditidaki. Hanya dengan sikap seperti itulah sebuah pengetahuan dimungkinkan, demikianlah sang psikolog membagikan pengalamannya. Istilah *psikolog* mesti dipahami dalam arti luas mengingat pada saat itu Sigmund Freud juga sedang melakukan penelitiannya. Psikologi bagi Nietzsche adalah ilmu tentang jiwa dalam arti luas karena jiwa yang ia maksud terutama adalah soal kesehatan (atau kesakitan) tubuh sang pemikir. Nietzsche tidak membeda-bedakan jiwa dan tubuh. Manusia adalah tubuhnya (kehendaknya).

Di hadapan ketidakjelasan rasa sakit, yang datang begitu saja tanpa sebab dan tanpa tujuan yang pasti, manusia cenderung ingin memperjelasnya. Logikanya, kalau sebabnya ditemukan, maka obatnya akan didapatkan. Pertanyaan berani yang diajukan adalah: benarkah sebab itu benar-benar penyebab dari sakit tersebut? Kemudian, benarkah juga obat yang dimaksud akan mengobati penyakit tersebut? Atau jangan-jangan bukan "sebab" atau "obat" yang menjadi soal, melainkan *diriku sendiri*? Mengapa gejala sakit

yang sama pada si A sembuh bila meminum Aspirin, tetapi pada si B cukup diatasi dengan minum teh panas manis? Mengapa penyakit yang katanya kanker pada si C harus dibawa ke laboratorium tercanggih di negeri tetangga, sementara si D cukup percaya pada tanaman Mahkota Dewa? Semua pertanyaan di atas bisa dirangkumkan dalam intuisi sederhana kedokteran yang disebut *placebo*. Apakah cara kita berhadapan dengan penyakit sebenarnya hanya soal *placebo* belaka? Artinya, yang penting bukan sebab atau obatnya itu sendiri, melainkan *derajat iman kepercayaan* seseorang pada sebab atau obat itu sendiri yang menyembuhkannya. Dalam bahasa Nietzsche, jangan-jangan itu semua hanyalah *simtom* untuk kelemahan atau kekuatan tubuh si sakit itu sendiri. Dengan kata lain, yang sering disebut obat atau sebab itu hanyalah *Metafisika*, hanyalah karangan, hanyalah ujud kebutuhan yang sama sekali lain, sebuah kebutuhan yang lebih mendasar dalam diri manusia. Filsuf tabib mempertanyakan kaitan antara penilaian positif atau negatif atas penyakit dengan gejala-gejala kebertubuhan si sakit sendiri.

Di depan rasa sakit, intuisi Nietzsche mengajarkan sikap hati-hati dan tidak buru-buru mencari penjelasan. Sebagaimana si pengembara, rasa sakit dibiarkan datang disambut dengan rasa ingin tahu, waspada, dan mengambil jarak. Membuka pintu masuk atas pengalaman rasa sakit artinya membuka diri berhadapan dengan pengalaman yang ambigu dan kontradiktif. Di satu sisi, ada ya dan, di sisi lain, ada sebuah tidak yang secara berbarengan menyertai pengalaman masuk dalam rasa sakit. Dan relasi ambigu dengan penyakit—atau apa saja yang terjadi—inilah yang harus diolah dan *ditransformasi*. Kemampuan menguasai ambiguitas relasi dan mentransformasikannya sesuai dengan kemampuan penguasaan itu sendiri: itulah yang membuat orang sakit akhirnya tahu dan mengalami apa itu kesehatan raya. Sebagai orang sakit yang menerima dan mengolah rasa sakitnya, Nietzsche

mendapatkan sudut pandang baru, kacamata baru untuk melihat apa itu kesehatan atau kesakitan.

Kesalahpahaman relasi dengan penyakit membuat orang-orang menciptakan pemikiran yang berujud mimpi-mimpi akan kesehatan, perdamaian abadi, penyelesaian akhir. Penyakit yang tidak dihadapi secara waspada, otomatis mendorong si penderita sakit untuk mencari upaya untuk menanggungnya begitu saja atau menolaknya seketika. Penerimaan naif atau penolakan naif itulah yang memunculkan namanya sistem pemikiran, entah itu dinamai Filsafat, Metafisika, atau Fisika. Dan sistem pemikiran yang muncul secara terburu-buru seperti itu dikritik Nietzsche sebagai sakit.

Nietzsche tidak berbicara dari sudut pandang penonton, ia sendiri sakit. Ia sadar bahwa filsafatnya bisa jadi merupakan godaan pencarian topangan dan penghiburan. Singkatnya, ia sadar bahwa pemikirannya bisa jadi hanyalah pelarian, kerinduannya untuk sekadar mendapatkan kehangatan matahari... Di bawah tekanan dan godaan seperti itulah Nietzsche belajar menjadi pengembara yang tahu bersikap waspada. Dan kewaspadaan inilah yang membuat Nietzsche mencurigai seluruh sistem pemikiran lainnya sebagai *jangan-jangan* hanya sebuah kesalahpahaman akan tubuh. Berangkat dari kesadaran waspada seperti itulah aktivitas filosofis tidak lagi dilihat sebagai proyek pencarian "kebenaran" (dalam tanda kutip) melainkan secara jujur diterima sebagai sesuatu yang berkaitan dengan pencarian kesehatan, daya, kehidupan itu sendiri.

Sakit dan pengalaman akan sakit menjadi *locus philosophicus* karena sakit adalah satu dari sekian banyak wajah kehidupan. Tepatnya, karena sakit itu sendiri adalah bagian tak terhindarkan dari kehidupan, maka ia pun layak menjadi lahan berfilsafat. Sakit adalah sesuatu yang datang tanpa diundang. Lepas bahwa sakit bisa dimaknai sebagai berkat atau kutuk (atau dua-duanya), sudut pandang nietzschean akan menggantung untuk sementara penilaian sarat makna seperti itu. Sakit adalah apa yang datang begitu

saja, sama seperti sebagian besar kehidupan kita terjadi begitu saja tanpa dirancang atau dimaui. Bagaimana kita menghadapi sakit *menunjukkan siapa kita*, demikian juga relasi kita dengan kehidupan akan menyingkapkan jati diri kita sendiri. Hidup yang ditolak bisa diungkapkan lewat seribu satu argumen dan cara. Demikian pula, hidup yang dilekati juga bisa menyuburkan alasan untuk membenarkannya. Sikap nietzschean akan berhati-hati dan waspada di depan sakit dan kehidupan. Sama halnya sebuah mawar adalah sebuah mawar, yang mengembang karena mengembang, yang menjadi harum karena dia memang harum (maksudnya, mawar tidak berkembang karena menunggu pujian kita, sama sekali tidak; mawar pun mengharumkan dirinya bukan untuk menyambut kita, sama sekali tidak; sama halnya bunga bangkai berbau busuk bukan karena membenci kita), maka sakit pun datang seperti itu saja... Sakit datang, tidak meminta untuk dikutuk atau diberkati, ia datang begitu saja. Nah, justru bila kita terlalu cepat mengutuk atau memberkati si sakit, di situlah jati diri seseorang terungkap. Jati diri sakit, menurut Nietzsche sang *psikolog*.

Lalu apa yang sehat itu? Manakala sakit dihadapi sebagai sakit, dihadapi sebagaimana adanya dengan seluruh ambiguitas dan kontradiksinya tanpa memberi penilaian atau prasangka atasnya, disitulah kesehatan, daya dan kekuatan manusia termanifestasikan. Cara berpikir sehat, Filsafat yang sehat hanya akan muncul dari manusia nietzschean yang dengan polos menerima yang ada secara apa adanya. Pemikiran macam ini tidak berusaha mencari akhir sebuah pencarian, tidak berpretensi menyarankan perdamaian di ujung sebuah proses resah perjuangan hidup mati. Cara berpikir sehat bagi Nietzsche justru mencurigai dan menolak pretensi metafisis penemuan sebuah akhir *fixed*. Cara berpikir yang berambisi mampu menemukan, mendefinisikan, dan mengkodifikasi sebuah akhir definitif, entah itu dalam bentuk "di seberang sana" "melampaui yang ada ini" atau "setelah kematian" adalah ekspresi kebutuhan

manusia untuk *fiksasi*, memiliki pegangan, berjangkar pada sesuatu yang pasti. Kaum beragama membahasakan akhir definitif yang adalah kebenaran akhir sebagai Sang Ada Tertinggi (Tuhan); kaum metafisis akan mengatakannya sebagai esensi, *das Ding an sich* (*the thing in itself*), atau apa pun; kaum saintis akan menjejerkan berbagai kriteria objektif untuk memutuskan kebenaran ilmiah akhir mereka. Semua cara berpikir yang menginginkan *Sabbat dari Sabbat* (akhir dari yang paling akhir, istirahat yang paling damai) tidak menjadi pilihan Nietzsche. Ia justru mencurigai pola pikir seperti itu sebagai sakit: bukannya mencari kebenaran sejati, semua pola pikir di atas hanyalah mencari "kebenaran sejauh menjadi obat" bagi si pemikir yang sakit. Bukannya menemukan kebenaran pada dirinya sendiri, si pemikir sakit—lewat konsep Tuhan, esensi—ternyata hanyalah mengungkapkan keinginannya akan ketenangan dan kepastian yang tidak pernah diperoleh di dunia serba kontradiktif dan ambigu ini. Sadar akan cara berpikir sakit seperti itu, Nietzsche masuk dalam dinamika *perang* (perjalanan, pengembaraan) sebagai pola pikir tanpa mengharapkan resolusi, penyelesaian, atau perdamaian. Kepolosan menerima yang datang sebagai datang apa adanya tidak lalu berarti *sambalewa* (bersikap setengah-setengah), tidak lalu berarti membiarkan diri dihancurkan dan dihanyutkan olehnya. Tidak. Yang datang diterima sebagai datang, dihadapi tanpa praduga, lalu dengan seluruh diri diinkorporasikan ke tubuhnya sendiri, diolah, ditundukkan, untuk akhirnya melahirkan sesuatu yang baru (bertransformasi).

Dalam melakukan perjalanan, daripada berdebat soal mengapa berjalan atau tujuan akhir yang mau diarah, yang paling penting bagi Nietzsche adalah *berjalan itu sendiri*. Berjalan, titik. Dan berani berjalan tanpa memiliki sebab dan tujuan *fixed* bukan berarti lalu menyasar-nyasar sekenanya. Justru karena setiap kali harus melangkahkan kaki, dan *berani* melangkah meski sadar bahwa sebab dan tujuan *fixed* tidak ada, itulah model pengembaraan heroik yang ditawarkan Nietzsche. Itulah pemikiran, itulah Filsafat, yang

adalah peperangan abadi, peziarahan yang senantisa dibuat, atau dalam bahasa Nietzsche *transformasi* tanpa henti. Tidak mengherankan bahwa proses semacam itu tidak bisa tidak hanya akan memunculkan pemikiran yang *personal*.

Berfilsafat adalah memasukkan diri dalam alur ziarah transformasi personal. Apa saja yang mengenai diri kita, dengan seluruh diri kita ditransformasikan sedemikian rupa sehingga kita semakin menjadi diri kita sendiri: itulah definisi filsafat personal *à la* Nietzsche. Untuk memperjelas posisi seperti itu, baik kiranya kalau Nietzsche dibiarkan menjadi pembela bagi dirinya sendiri. Teks *Demikian Zarathustra Bersabda,* bab *Diskursus-Diskursus Zarathustra,* berjudul "Tentang Tiga Metamorfosis"[51] dengan puitis menggambarkan bagaimana dalam diri seseorang berbagai lapis Filsafat atau cara berpikir bisa hadir, tumbuh, berkembang, atau juga sebaliknya mandeg.

> Aku akan memberitahu kalian tiga metamorfosis roh: bagaimana roh mengubah diri ke Unta, Unta ke Singa, dan akhirnya Singa ke Bayi.
>
> Ada hal-hal yang tampaknya berat bagi roh, bagi roh yang tinggi besar dan penyabar, penuh rasa hormat; kekuatannya menuntut beban-beban yang berat, beban yang paling berat yang mungkin ada di dunia ini.
>
> "Adakah sesuatu yang berat untuk ditanggung?," kata roh yang menjadi binatang pengangkut, dan ia berlutut, sama seperti sang Unta yang meminta supaya dipenuhi beban sebisanya.
>
> "Wahai Pahlawan, manakah tugas yang paling berat yang bisa saya terima supaya bisa menikmati kekuatanku," tanya sang roh yang menjadi binatang pengangkut.

---

51 Diterjemahkan dari *F. Nietzsche: Œuvres,* Paris: Flammarion, halaman 341–343.

Apakah ini menghinakan diri guna membunuh rasa bangga dirinya? Menunjukkan kegilaannya untuk melecehkan kebijaksanaannya sendiri?

Apakah artinya meninggalkan cita-cita tinggi penuh kemenangan? Mengukiri gunung-gunung tinggi untuk mencobai Sang Pencoba?

Apakah artinya memberi makan buah pohon hutan dan rumput-rumputan bagi dirinya sendiri, dan membuat jiwanya puasa demi cinta kepada kebenaran?

Apakah ini berarti, karena sakit, mengusir para penghibur dan mengikat pertemanan dengan kaum tuli yang tidak akan pernah bisa mendengarkan apa yang kita maui?

Atau turun ke air berlumpur, seandainya itu air kebenaran, dan tidak mau menyingkirkan dari dirinya katak-katak dingin dan kodok-kodok yang menyedihkan?

Atau tetap mencintai mereka yang menghina kita dan mengulurkan tangan kepada hantu yang mencoba menakut-nakuti kita?

Tetapi roh yang penurut mengambil semua beban berat tersebut; mirip dengan Unta penuh beban yang bergegas-gegas menuju padang gurun, yaitu padang gurun dia sendiri.

Di padang gurun itu, dalam kesendirian memuncak, terjadilah metamorfosis yang kedua: roh menjadi Singa. Dia ingin mendapatkan kebebasannya, menjadi raja atas padang gurunnya sendiri.

Dia berusaha mencari guru yang terakhir; dan dia akan menjadi musuh atasnya dan musuh atas Tuhannya yang terakhir; dia ingin mengukur dirinya dengan si Naga raksasa, dan menaklukkannya.

Siapakah Naga raksasa yang terhadapnya roh tidak mau memanggilnya sebagai tuan dan Tuhannya? Nama dari Na-

ga raksasa ini adalah "Kau harus". Di hadapannya, jiwa si Singa berkata "Aku mau".

"Kau harus" menutup jalannya, jalan itu berpendaran keemasan, penuh disaputi sisik-sisik, dan pada tiap sisik itu berpendaran dalam huruf-huruf emas kata-kata ini: "Kau harus".

Nilai-nilai ribuan-tahun berpendaran di atas sisik-sisik ini, dan berbicaralah si Naga yang paling kuat di antara para Naga: "Nilai dari segala hal berpercikan dari tubuhku.

Semua nilai diciptakan pada masa lampau, dan jumlah-total dari semua nilai tersebut adalah Aku sendiri". Sungguh oleh karenanya tidak boleh lagi ada apa yang disebut "aku mau"… demikianlah si Naga berkata-kata.

Saudara-saudaraku, buat apa sih memiliki singa seperti itu dalam roh? Mengapa tidak mencukupkan diri dengan si binatang penyabar, yang menyerah dan bersikap penuh hormat?

Menciptakan nilai-nilai baru, si Singa itu sendiri belumlah tepat; tetapi melampaui diri supaya bisa menciptakan nilai-nilai baru, itulah yang bisa dibuat oleh kekuatan si Singa.

Untuk merebut kebebasannya sendiri dan merebut hak suci untuk mengatakan tidak, juga tidak kepada kewajiban, untuk bisa seperti itu, saudara-saudaraku, memang harus menjadi Singa.

Merebut hak atas nilai-nilai baru, ini adalah pekerjaan yang paling menakutkan bagi roh penyabar dan rajin. Sudah barang tentu di situ akan ada tindakan perampokan dan pemangsaan.

Yang dia sukai beberapa waktu yang lalu sebagai harta milik paling suci adalah "kau harus". Sudah waktunya bagi dia untuk menyingkap ilusi dan kesewenang-wenangan di dasar apa yang paling kudus di dunia, dan merebut lewat kerja

keras terus-menerus hak untuk melepaskan diri dari keterikatan seperti itu; untuk melakukan kekerasan seperti itu memang perlu menjadi Singa.

Tetapi, katakan kepadaku, saudara-saudaraku, apa yang masih bisa dibuat oleh si Bayi yang Singa sendiri tidak mampu melakukannya? Mengapa si Singa pemangsa masih harus berubah menjadi Kanak-kanak?

Sebabnya adalah karena Bayi adalah kepolosan dan pelupaan, permulaan baru, permainan, roda yang bergerak dari dirinya sendiri, penggerak pertama, afirmasi kudus.

Sebenarnya, saudara-saudaraku, untuk memainkan permainan para pencipta dibutuhkan sebuah afirmasi kudus; kehendak dia *sendiri*lah yang sekarang menghendaki sang roh; siapa yang kehilangan dunia mendapatkan dunianya *sendiri*.

Aku telah mengisahkan kepada kalian ketiga metamorfosis roh: bagaimana roh mengubah diri menjadi Unta, Unta menjadi Singa, dan untuk mengakhirinya, Singa menjadi Bayi.

Demikianlah Zarathustra berkata, dan kemudian dia tinggal di sebuah kota yang bernama "Sapi Serba-Warna".

Dalam teks itu Nietzsche menggambarkan tiga macam transformasi roh yang mungkin terjadi dalam diri satu orang yang sama: Unta, Singa, dan Bayi. Sikap Unta adalah sikap *iya secara naif* terhadap apa saja yang datang. Sakit, sebagai salah satu dari banyak segi kehidupan, diiyai secara naif oleh roh berujud Unta. Iya, datanglah hai rasa sakit, aku menghendakimu, aku justru membutuhkanmu lebih banyak lagi.... Aku butuh cobaan, aku butuh dicobai, sebab tanpa cobaan, jadi apa aku ini? Roh Unta selalu membutuhkan beban eksternal agar dia memiliki pegangan hidup. Eksistensi dirinya didapat dari *reaksi*nya terhadap beban eksternal. Ia hanya ada sejauh beban itu ada, reaksi atas beban itu yang membuat Unta merasa berjatidiri. Roh Unta bukanlah roh

yang sadis (yang suka menyakiti orang lain), sebaliknya, ia justru cenderung masokhis (menikmati rasa sakit, memuja rasa sakit sebagai sesuatu yang baik dalam dirinya sendiri). Ia percaya bahwa eksistensi dirinya akan melayang-layang tanpa kepastian bilamana beban sakit diambil dari dirinya. Kesembuhan, kelepasan dari beban sakit justru membuatnya resah, tidak nyaman, tidak berguna, tidak bisa hidup lagi. Sikap *iya naif* tampak halus, bagus, suci, namun bila terus dijalankan akan berakibat menghancurkan diri si Unta sendiri. Yang namanya beban adalah beban. Biar bisa dinikmati atau ditanggung, beban akan menghancurkan. Sakit yang diiyai secara naif pun akan menghancurkan dan merusak diri sang penanggung rasa sakit.

Akan tiba waktunya roh Unta sadar bahwa, beban yang dipanggulnya ternyata hampa makna. Sakit yang semula dipercayanya akan memberinya makna, kesucian, atau apa pun, ternyata benar-benar membuat sakit. Bila sang Unta memasuki padang gurun kekeringan, sunyi sepi dalam sendirian, dia akan berubah menjadi Singa. Bila roh Unta yang penurut semula selalu mencari figur eksternal untuk menunjukkan jalan yang harus ia tempuh lewat kata ajaib "kau harus", roh yang sama, setelah melewati padang uji coba gurun kesunyian akan memberontak menolak dan mulai berteriak nyaring "aku mau". Sakit tidak lagi dihadapi dengan sikap *lenjeh* (tunduk penuh kemauan), melainkan ditantang dengan garang: ditolak. Roh bangga diri dan tingginya harga diri sang penguasa gurun—Singa—tidak akan membiarkan dirinya ditundukkan oleh sakit. Dengan seribu satu raungannya ia akan menolak, melawan, singkatnya: menidak.

Singa adalah roh *menidak naif* yang tahunya hanya mengatakan tidak, karena takut apa pun yang menyentuhnya akan menundukkannya, akan merebut wilayah kekuasaannya. Apa saja yang datang adalah ancaman, harus ditendang jauh-jauh. *Reaktif*, itulah kata yang tepat untuk memperlihatkan paranoia roh Singa

yang menggelegak penuh curiga dan melawan apa saja yang datang. Cukupkah independensi dipertahankan dengan energi yang terkuras untuk senantiasa menidak? Bukankah sikap *tidak-naif* hanyalah ekstrem lain dari *iya-naif* yang merupakan dua sisi dari keping mata uang yang sama, yaitu sikap *buru-buru serba naif* itu sendiri, sikap reaktif yang artinya menggantungkan diri pada sesuatu yang eksternal?

Sejauh Singa hanya eksis karena mereaksi, maka tidak ada sesuatu yang baru yang akan muncul dari roh penolak seperti si Singa. Tidak ada hal yang menarik akan tercipta kalau spiritnya adalah reaktif (artinya, selalu membutuhkan kehadiran yang lain sebagai *counter part*). Penciptaan nilai-nilai baru hanya mungkin dilakukan oleh dia yang bisa menerima apa pun secara polos, yang mampu memberikan afirmasi kudus pada apa pun yang datang. Terhadap apa yang datang tidak lagi ada sikap *iya-naif* lembek seperti si Unta, tidak juga sikap *tidak-naif sok* kuat bak Singa, tetapi sebuah sikap yang *sekaligus iya dan tidak* yang adalah "kepolosan dan pelupaan" khas seorang Bayi. Apa saja yang datang (dunia, kehidupan, realitas) tidak lagi diiyai secara naif atau dikuasai (dihaki), tetapi dilepaskan pada dirinya sendiri. Dan justru dengan berani membiarkan dunia menjadi apa adanya (tidak lagi dikandangkan dalam skema reaktif kita sendiri), artinya berani kehilangan dunia, roh Bayi akan mendapatkan dunianya yang baru: mampu menciptakan dunianya sendiri.

Bila perspektif nietzschean dalam *Zarathustra* dibahasakan sebagai kepolosan Bayi, sikap yang sama terujud dalam kewaspadaan sang pengembara dalam *paragraf kedua* Kata Pengatar *GS*. Kedua-duanya mencerminkan sikap apa adanya kepada apa saja yang datang. Yang datang diterima, tetapi tidak seluruhnya karena toh ada hal-hal yang ditidaki. Sama sebagaimana penerimaan di situ sama sekali bukan sikap submisif *lenjeh*, penidakan juga dilakukan bukan karena dendam. Ambiguitas dan kontradiksi realitas

itu sendiri yang membawa manusia masuk dalam sikap ambigu: ya sekaligus tidak. Dan justru dengan menerima realitas ambigu secara ambigu maka transformasi dimungkinkan, nilai baru bisa dimunculkan. Pengiyaan secara naif atas apa saja yang datang hanyalah *menyingkapkan jati diri* si penerima realitas: Unta, roh penurut yang lemah, yang takut berhadapan dengan realitas sehingga realitas ia tanggung (bahkan lalu dinikmati) sampai ia sendiri hancur. Penidakan secara naif hanyalah ujud *sok* kuat dari roh yang sebenarnya juga takut terhadap apa saja yang datang. Di balik *kegarangan* raungan Singa adalah ketakutan pada realitas, sedemikian rupa sehingga apa pun ditolak dengan akibat dia harus menutup hidupnya dalam kesempitan gurunnya sendiri dan mati dalam kegersangan menidak. Roh reaktif Singa hanyalah gelembung besar tenggorokan katak yang hendak menakut-nakuti ular yang akan menelannya. Di balik raungannya, tersembunyi roh yang lemah. Lalu di mana *roh kuat*, yang nantinya oleh Nietzsche dikumandangkan sebagai *Übermensch*? Secara paradoksal roh yang mampu menciptakan nilai-nilai baru adalah roh Bayi, yang polos, yang dengan kemurniannya memberikan afirmasi kudus pada apa saja yang datang. Afirmasi ini bukan lagi topeng kelemahan Unta atau Singa untuk menutupi ketakutan mereka pada realitas, melainkan sebuah *iya sekaligus tidak* kepada realitas yang dari dirinya sendiri tidak perlu ditakuti juga tidak perlu dipuja.

Di sini mulai kelihatan salah satu pola pikir menonjol lainnya dari Nietzsche. Dari pembicaraan tentang sakit yang sangat konkret, tampak bagaimana Nietzsche mengaitkan semua bentuk pemikiran dengan tubuh manusia. Omongan Nietzsche sangat *terre à terre* (sangat mendarat). Pencarian sebuah akhir (Tuhan, esensi, energi terakhir, atau apa pun namanya) tidak dibahas sebagai isi pemikiran dalam dirinya sendiri. "Isi" itu ditaruh dalam tanda-kurung, diperlakukan sebagai *simtom* yang berguna bagi filsuf tabib. Yang dicari sang tabib adalah mengapa orang memikirkan isi seperti itu? Dorongan apa, *tekanan* macam apa yang membuat orang

mati-matian memperjuangkan isi tertentu dan bukan isi lainnya? Pencarian dorongan, *drive*, impuls, insting, inilah yang nantinya berujung pada analisis nietzschean tentang *kehendak* yang adalah tubuh. Tetapi, jangan salah paham, *tubuh* bagi Nietzsche, tidak berada dalam skema dualistik jiwa dan tubuh. Tubuh adalah manusia itu sendiri sebagaimana jiwa atau roh juga merujuk pada manusia yang sama. Nietzsche menggunakan dua-duanya untuk menggambarkan keutuhan manusia. Ada kalanya Nietzsche mengatakan tubuh sebagai *rasio besar,*[52] ada kalanya Nietzsche menggunakan kata *roh* untuk mengungkapkannya. Dengan begitu pula bukan tempatnya untuk meletakkan Nietzsche sebagai pemikir voluntaris (yang menekankan primasi kehendak) yang dipertentangkan dengan pemikir rasionalis (primasi rasio). Bagi Nietzsche tidak ada pemisah *strict* antara fakultas intelek (*ratio*) dan fakultas kehendak (*voluntas*). Ketika Nietzsche berbicara dan menguraikan kritiknya atas konsep kehendak yang dipakai Abad Pertengahan dan Schopenhauer, Nietzsche mengatakan bahwa baginya, dalam kehendak pun ada yang namanya *pemikiran*. Jadi, ketika dari "isi pemikiran" Nietzsche menarik analisisnya ke tipologi "kehendak lemah dan kehendak kuat", dia secara konkret memaksudkan *manusia lemah dan manusia kuat* secara menyeluruh. Kekuatan dan kelemahan di sini bukan sekadar biologis atau vitalistik, tetapi juga menyangkut unsur rasionalitas, kematangan, kedewasaan kesadaran moral. Pemikiran sakit yang menghendaki ketenangan akhir hanyalah manifestasi orang lemah, orang berkehendak lemah, yang takut menghadapi realitas. Dan *orang lemah* bisa berujud Unta (kaum budak penurut yang menikmati beban yang ditimpakan kepadanya) bisa juga berujud Singa (kaum pemberontak yang suka berteriak lantang menentang apa saja yang datang). Pemikiran,

---

52 Teks *Demikian Zarathustra Bersabda*, bab "Para Pencemooh Tubuh" (dari Hollingdale, hlm. 61) mengatakan: "Jiwa adalah satu kata bagi sesuatu di dalam tubuh. Tubuh adalah sebuah pemikiran (rasio, kecerdasan) agung, keberagaman dengan satu kesadaran, perang dan damai, massa dan kerumunan".

bagi Nietzsche, bukanlah sebuah aktivitas otonom yang seolah-olah bisa terlepas dari konteks organis dari mana pemikiran itu bertitik pijak. Pemikiran, tidak lain adalah topeng yang menyembul dari sebuah *idiosyncrasie* (sebuah kecenderungan personal yang sangat khas pada person tersebut) fisiologis. Inilah yang disebut Nietzsche sebagai genealogi kehendak, sebuah prosedur *fisio-psikologis*[53] (bdk. *MBJ* § 23), di mana analisis atas ide atau pemikiran (Filsafat) berujung pada tipologi kehendak (jiwa-tubuh) manusianya. Sebagai seorang filsuf tabib, Nietzsche merasa bahwa tugasnya adalah menyelidiki seberapa banyak sehat atau sakit seseorang di balik ide-ide yang dibangunnya.

Sebaliknya, pemikiran yang sehat dan kuat adalah yang berani masuk secara terus-menerus dalam keresahan laten sebuah peziarahan. Di situ ada vitalitas dan kekuatan si pemikir. Dia adalah *orang yang kuat*, yang tidak butuh ketenangan akhir karena tahu bahwa ketenangan seperti itu tidak ada. Dalam pemikiran Nietzsche, figur orang kuat yang *ningrat* (*distinguished people*) tidak ditemukan dalam kelas tertentu atau ras tertentu. Ia adalah bayi *par excellence*. Bayi-bayi ini bisa ditemukan di kalangan para seniman besar, tetapi juga di kalangan kaum rendah, kaum petani:

---

53 Bdk. Yannis Constatinidès, "Philosopher en corps", dalam *Philosophie Magazine*—hors série, 2015, hlm. 70–72. Pada halaman 72 ia menulis: "C'est que la pensée n'est pas une activité autonome, qui échapperait miraculeusement au conditionnement organique, mais l'expression déguisée d'une idiosyncrasie (disposition personnelle particulière) physiologique." Menurut Constatinidès, dalam pemikiran Nietzsche, tubuhlah yang menafsir dan membentuk berbagai pikiran tanpa henti. Tubuhlah yang menentukan ide-ide yang kita pikir berasal dari "pikiran sadar" kita. Yang disebut "pikiran" hanyalah *echo* samar-samar untuk apa yang bertempur tanpa henti dalam tubuh kita. Dengan cara ini, bila kita menyebut seseorang memiliki "problem/penyakit psikis" (karena ide dan pemikirannya aneh-aneh sehingga kita bilang orang itu "sakit") maka sumbernya jelas: yaitu, pada tubuh orang tersebut. Maksudnya, orang itu memiliki problem besar dalam tubuhnya sebagai susunan berbagai ragam jiwa. Artinya, orang itu tidak mampu mengutuhkan berbagai kekacauan yang bergejolak dalam dirinya, sehingga apa yang keluar adalah manifestasi sakit (jiwa) tersebut.

> "Di antara kaum rendah, dan terutama sekali di kalangan petani, *lebih bisa ditemukan* keningratan cita rasa, tindak tanduk serta rasa hormat daripada di antara setengah isi dunia yang membaca koran-koran, yaitu kaum terdidik" (*MBJ* "Apa itu Keningratan", § 263).

Terakhir, sebagai pengkritik pemikir dan pemikiran yang sakit, Nietzsche bukanlah kritikus sewenang-wenang yang berbicara dari luar. Ia sendiri sakit. Ia bertitik tolak dari pengalaman sakitnya, dan justru dari keberanian masuk apa adanya dalam sakit itulah ia memiliki sudut pandang baru. Kaki Nietzsche berada di dua tebing: ya di sisi sakit, ya di sisi sehat. Sama seperti dalam beberapa pokok pemikirannya yang lain, Nietzsche selalu mengklaim diri sebagai anak silang dari dua hal yang bertentangan. Misalnya, Nietzsche dikenal sebagai pengkritik modernitas yang di matanya adalah *dekadensi* (kemerosotan, keloyoan, keterserakan). Apakah dengan demikian Nietzsche anti modernitas *in strictu sensu*? Tidak! Nietzsche adalah sekaligus modern dan anti modern, sekaligus dekaden dan anti dekaden. Kakinya berpijak di dua tebing yang berlawanan. Untuk membuktikannya cukup mengutip apa yang sudah dikatakan oleh Nietzsche sendiri dalam buku *Inilah Manusia,* bab "Mengapa aku begitu bijaksana"[54] sebagai berikut:

> "Keberuntungan hidupku yang unik ditentukan oleh peruntungan hidupku. Untuk mengatakannya secara enigmatis, aku sudah mati saat ayahku meninggal, tetapi dari sisi ibuku aku masih hidup dan terus bertambah tua. Asal usul ganda tersebut bisa dikatakan seperti awal tangga dan tangga akhir dari kehidupan, maksudnya sekaligus *dekaden* dan *permulaan*. Asal-usul ganda itulah yang menjelaskan dengan baik netralitas, tiadanya pengambilan posisi di hadapan problem kehidupan dalam keseluruhannya, yang barangkali adalah karakterku. Terhadap tanda pertumbuhan dan penuaan, aku memiliki bakat kepekaan yang lebih dari siapa pun, dalam

54 Lihat *F. Nietzsche: Œuvres,* hlm. 1209.

hal ini akulah guru *par excellence*—Aku mengenali keduanya, aku adalah kedua-duanya.[…]"

Berhadapan dengan pemikir sekompleks Nietzsche, hanya ada satu kata untuk menggambarkannya: ia adalah pemikir yang *subtil*. Kaki Nietzsche bertumpu di dua tebing, ia adalah sekaligus kedua-duanya. Inilah yang menjadi poin *tricky* dalam menganalisis aforisme-aforismenya. Nietzsche memberontak terhadap dekadensi, kelemahan, kemerosotan, kesakitan. Tetapi, analisis itu menjadi meleset bila lalu berujung pada kesimpulan bahwa Nietzsche menghendaki kesehatan tanpa rasa sakit, vitalitas tanpa dekadensi, kejayaan tubuh tanpa pikiran. Nietzsche sendiri mengakui bahwa ia sendiri dalam kesakitan, dekadensi, kelemahan fisik. Bila kecaman keras Nietzsche kepada apa yang sering disebut sebagai kebenaran, konsep, Metafisika, kata (*logos*) sering disimpulkan sebagai anjuran kepada keterserakan total, mengapa Nietzsche sendiri begitu bagus menulis, begitu memilih kata, bahkan diakui sejajar dengan Goethe? Ketidaksengajaan yang menguntungkan? Inkonsistensi Nietzsche? Tidak. Nietzsche tidak inkonsisten. Ia mengkritik konsep, kebenaran, dan kata. Tetapi, tidak berarti ia membuangnya. Justru karena dia tahu keterbatasannya, ia menggunakannya *sejauh* perlu (dan untuk bisa "sejauh" itu, maka ia harus menggunakan seluruh hasil disiplin bertahun-tahun belajar filologi untuk benar-benar menghargai *kata*).

Contoh paling kontradiktif guna menunjukkan subtilitas dan kelicinan pemikiran Nietzsche bisa kita lihat pada figur *Übermensch* yang adalah Bayi. Menjadi jelas di sini bahwa yang kita imajinasikan kuat, justru di mata Nietzsche adalah apa yang dalam imaji kita paling lemah. Dalam yang kelihatan lemah dan tak berdaya, ada kekuatan afirmasi agung yang diberi klaim oleh Nietzsche setara dengan Sang Pencipta Tertinggi. Ambisi sang manusia *super*, peziarah resah tanpa henti, seniman agung yang tak pernah puas mencipta dan mencipta, sang Dionysos dengan energi vital kreatif

yang meledak-ledak, difigurkan dalam puisi indah *Zarathustra* dengan *Bayi yang bermain*. Berfilsafat bersama Nietzsche artinya masuk dalam permainan cita rasa yang subtil, mengolah lidah agar terbiasa dengan berbagai tingkat cita rasa, meningkatkan *good taste* di depan berbagai hidangan dengan seluruh kebertubuhan kita sendiri.

3. Filsafat Personal sebagai Transformasi Terus-Menerus

Pengalaman memasuki secara mendalam rasa sakit membawa Nietzsche pada sebuah sudut pandang baru, sebuah cara berfilsafat baru. Rasa sakit yang dimasuki secara serius, dengan seluruh keterlibatan diri, membuahkan tubuh baru, cara berpikir baru, cara hidup baru. Tidak ada definisi lain bagi filsafat kecuali membahasakan ulang pengalaman memasuki pengalaman sakit tersebut, yang ternyata adalah pengalaman hidup itu sendiri. Pada *paragraf ketiga* dari Kata Pengantar untuk *GS*, Nietzsche menguraikan hubungan pengalamannya akan sakit dan konsep barunya tentang Filsafat.

> "Bisa ditebak bahwa sama sekali bukan maksudku untuk tidak berterima kasih kepada masa-masa kelelahan berat tersebut, yang buah-buahnya pada saat ini pun masih jauh dari tergali habis. Sebagaimana aku cukup sadar akan seluruh keuntungan-keuntungannya, demikian juga variasi-variasi tak terbatas keadaan kesehatanku merupakan perujudan roh yang masih mentah bagiku. Seorang filsuf yang telah menjalani, dan tak akan pernah berhenti melewati, berbagai kondisi kesehatan, sebanyak itu pula Filsafat-Filsafat yang dia lewati: *tidak ada cara lain* lagi baginya *kecuali* mentransfigurasi tiap kondisinya dalam bentuk dan horizon yang lebih spiritual (*in die geistigste Form und Ferne unzusetzen*). Seni transfigurasi *itulah* Filsafat (*diese Kunst der Transfiguration* ist *eben Philosophie*). Kita, para filsuf yang

berbeda, tidak memisah-misahkan jiwa dari tubuh (*Seele und Leib*), sebagaimana orang vulgar melakukannya, apalagi memisahkan jiwa dari roh (*Seele und Geist*). Kita bukanlah kodok-kodok pemikir (*denkenden Frösche*), bukan pula perangkat objektivasi dan perekam tanpa jeroan. Dari dasar rasa sakit, kita harus memperanakkan secara terus-menerus pemikiran-pemikiran dan memeliharanya seperti layaknya seorang ibu. Artinya, dengan segala yang ada pada kita: dengan darah, jantung, keinginan-keinginan, nafsu, penderitaan, kesadaran, nasib, dan fatalitas. Bagi kita, hidup berarti: terus-menerus mengubah menjadi cahaya dan api apa saja yang ada pada diri kita; mentransformasikan apa saja yang menghantam diri kita, *tidak ada cara lain lagi*. Dan berkaitan dengan penyakit, kita akan tergoda untuk bertanya, mungkinkah kita terdispensasi darinya? Hanya rasa sakit yang dahsyatlah yang menjadi pembebas akhir roh, pendidik *kecurigaan besar* yang menjadikan setiap U sebuah X, sebuah X autentik, artinya huruf sebelumnya dari huruf sebelum akhir… Hanya rasa sakit yang dahsyat, derita panjang dan perlahan-lahan yang membakar diri kita seperti kayu basah, memaksa kita, para filsuf yang berbeda, untuk turun ke jurang yang terakhir, memaksa kita menanggalkan seluruh kepercayaan, segala rasa perasaan baik, semua bentuk penyamaran, segala penghalusan, seluruh solusi rata-rata, yang mana semua itu sebelumnya barangkali merupakan tempat kemanusiaan kita ditaruh. Aku sendiri tidak yakin apakah rasa sakit seperti itu 'membuat lebih baik'—tetapi aku tahu bahwa derita seperti itu membuat kita *menjadi dalam* (*aber ich weiss, dass er uns* vertieft). Dari pengalaman berhadapan dengan derita dahsyat, entah kita lalu belajar untuk menghadapinya dengan ketegakkepalaan, ironi, dan kekuatan kehendak sebagaimana dicontohkan oleh orang India yang menahan siksaan mengerikan dengan cara menyumpahi algojonya; entah berkat derita dahsyat itu kita kemudian tunduk kepada kekosongan oriental—Nirvana—dalam mutisme, ke-

> lumpuhan, kepasrahan buta, pelupaan dan pemusnahan diri; yang jelas, latihan-latihan menguasai diri yang panjang dan berbahaya seperti itu membuat kita menjadi orang berbeda dengan beberapa poin pertanyaan lebih banyak. Artinya, lebih dari yang lainnya, dengan *kehendak* (*mit dem* Willen) untuk mengajukan pertanyaan dengan desakan yang lebih, dengan kedalaman, rigoritas, keras, dengan licik, dan ketenangan dibandingkan dengan seluruh model pertanyaan yang ada sampai hari ini. Tidak ada lagi rasa percaya kepada kehidupan. Kehidupan itu sendiri menjadi *problem* (*das Leben selbst wurde zum* Problem). Tetapi, semoga kita tidak lalu percaya begitu saja bahwa dengan begitu orang lalu menjadi muram. Cinta kepada kehidupan masih dimungkinkan—meski cara kita mencintainya tentu saja sudah berbeda. Cinta kepada seorang wanitalah yang membangunkan dalam diri kita berbagai kecurigaan… Di bawah pesona segala sesuatu yang problematis, kegembiraan akan sebuah X yang dialami oleh manusia-manusia spiritual, manusia yang lebih dispiritualkan, terlalu besar. Sedemikian sehingga, kegembiraan itu mentransfigurasi segala keputusasaan di depan hal problematis, mentransfigurasi segala macam risiko sebuah situasi tanpa jaminan, juga kecemburuan seorang kekasih. Kita mengenal sebuah kebahagiaan baru…"

Nietzsche mendefinisikan Filsafat sebagai seni transfigurasi, *Kunst der Transfiguration*, seni mengubah bentuk. Apa bahannya? Sebagaimana seni selalu menggunakan bahan mentah untuk menciptakan sesuatu yang indah (Michelangelo menggunakan bahan marmer, para pemusik menggunakan nada-nada suara), maka filsuf menggunakan bahan mentah yang adalah *apa saja yang mengenai dirinya sendiri*. Bila seniman besar menggunakan bahan yang semula tanpa bentuk dan kaotis menjadi sebuah adikarya (marmer diubah menjadi cita rasa keagungan dalam Patung *Pieta*), maka filsuf memberi *figur* (bentuk) yang indah bagi segala pengalaman yang dimilikinya. *Trans*-figurasi kiranya harus dipahami sebagai upaya

pemberian bentuk yang lebih luhur, lebih indah, lebih bercahaya, "ke dalam horizon yang lebih spritual" (*in die geistigste Form und Ferne umsuzetsen*); dan bukan proses sebaliknya yang justru akan menyebabkan *de*-figurasi (perusakan bentuk, penjelekan bentuk). Dan aktivitas peluhuran ini tak ayal menuntut pengalaman, latihan, disiplin, dan rigoritas kompetensi. Tidak sembarangan seniman bisa menghasilkan adikarya. Sebagaimana seniman besar meninggalkan jejak gaya (*style*) pada setiap hasil sentuhannya, maka filsuf seniman pun dituntut memiliki cita rasa dan gaya. Nietzsche tidak mengatakan bahwa filsafat adalah *kerajinan tangan* membuat transfigurasi…. Tidak, aktivitas berfilsafat bukanlah aktivitas robot *copy-repro* yang orientasinya hanyalah meniru demi pemenuhan hasrat melahap. Filsafat adalah seni, seni dengan *grand style*, adikarya yang padanya bisa dirasakan sentuhan keringat dan darah penciptanya. Jika ditanyakan, dengan apa dia memberi bentuk bahan-bahan mentah tadi, jawabannya tidak lain adalah: dengan diri sendiri (pikiran, tubuh, darah, dan jeroan). Aktivitas filosofis yang secara ortodoks diasalkan pada rasa takjub berkat *theoria* (kontemplasi, pandangan) di depan keteraturan *kosmos* diberi kekuatan yang baru oleh Nietzsche. Ketakjuban itu tidak hanya sekadar sebagai penonton berjarak dan eksternal belaka. Ketakjuban itu merasuk, memengaruhi, menjungkirbalikkannya sehingga dia lalu kerasukan olehnya. Dan hanya dengan rasa takjub pada apa saja yang menimpa diri kita itulah, perhatian sepenuhnya dan penciptaan sebuah bentuk indah mengalir keluar.

Benarkah dengan definisi semacam itu, Filsafat bisa diartikan sebagi *asal nyeni* dalam arti banal? Semau-maunya, apa pun *asal nggaya*? Tidak. Nietzsche sangat rigor dalam urusan ini. Wagner yang hebat, yang semula dikagumi pada masa mudanya, di mata Nietzsche masih dekaden, merosot, lemah. Bila Wagner saja jatuh dalam kriteria dekaden, seniman yang macam apa yang dibayangkan Nietzsche? Apakah Nietzsche lalu menganjurkan seni *ngawur-ngawuran* sebagai kontras untuk Wagner? Tidak juga. Nietzsche

menguraikan gaya *dekaden* (menurun) dan gaya *ascenden* (menaik) dalam teks *GS* "Buku Keempat" § 290 seperti berikut ini:

> "*Satu hal yang terpenting*:—'Memberi gaya' ('*stil geben*') pada karakter sendiri—itulah seni yang hebat dan jarang! Hal ini tampak pada dia yang merengkuh semua saja yang ditawarkan oleh alam, entah itu berujud kekuatan ataupun kelemahan. Dia tahu menyatukan dalam sebuah proyek artistik, sedemikian rupa sehingga setiap bagian akan tampak sebagai sepotong seni atau akal, sehingga yang lemah pun bisa menghanyutkan pandangan mata. Di sebelah sini, sebagian besar bahan mentah sekunder ditambahkan, di sebelah sana, sekeping bahan mentah primer dipotong:—setiap kali ia lakukan dengan kesabaran berlatih, kerja keras harian. Di sebelah sini, bagian jelek yang tidak bisa dipotong terpaksa harus disamarkan, di sebelah sana bagian itu ada yang sudah diubah sedemikian rupa menjadi anggun menawan. Banyak bagian-bagian yang tidak jelas, yang susah untuk dibentuk disimpan dan digunakan untuk dilihat dari jarak jauh:—fungsinya adalah untuk menampilkan ruang-ruang yang tidak simetris. Ketika karya seni selesai, akhirnya ia mewahyukan sebuah hasrat cita rasa yang sama, yang menampilkan dirinya dalam bagian-bagian kecil maupun besarnya. Apakah cita rasa di situ bagus atau jelek tidaklah sebegitu penting sebagaimana dipikirkan—yang penting di karya seni itu ada cita rasanya. Hanya orang yang berkodrat kuatlah yang berhasrat untuk mendominasi, dan yang dengan dorongan itu, lewat penundukkan diri kepadanya dan pada tuntutan perfeksionisme, akan menikmati dengan hukum mereka sendiri kegembiraan yang paling halus. Hasrat berkehendak mereka yang keras menjadi ringan di depan kontemplasi atas alam yang sudah diberi gaya, di depan alam yang sudah ditundukkan dan menjadi tunduk. Ketika diminta membangun istana atau taman-taman, mereka jijik melihat apa yang alami tumbuh semau-maunya

secara alamiah. Sebaliknya, karakter lemah tampak pada mereka yang tidak mampu menguasai diri, yang *membenci* penundukkan diri kepada gaya. Mereka merasa dipaksa untuk menerima dorongan yang tidak mengenakkan, mereka lalu menjadi *vulgar*. Para budak, saat melayani, merasa jijik untuk melayani. Jiwa-jiwa semacam itu—bisa jadi mereka ini adalah orang-orang yang hebat—maunya hanya mengemukakan atau menginterpretasikan diri mereka sendiri dan lingkungan mereka sebagai kodrat yang *bebas*—artinya, liar, sewenang-wenang, penuh imajinasi berlebihan, tidak teratur, dan mengejutkan. Dan mereka melakukannya dengan baik, karena memang hanya dengan cara seperti itulah mereka melakukan apa yang baik untuk diri mereka sendiri! Karena hanya ada satu hal yang terpenting: supaya manusia *bisa* berpuas-puas dengan diri mereka sendiri—entah lewat jenis seni atau puisi ini atau itu. Hanya dengan cara seperti itulah manusia sungguh-sungguh mampu menawarkan sebuah aspek yang bisa dia tanggung! Siapa saja yang tidak puas dengan dirinya sendiri selalu siap melakukan balas dendam: dan kita yang berbeda akan menjadi korban mereka sejauh kita harus menanggung aspek mereka yang menjijikkan. Pandangan orang yang menjijikkan selalu membuat apa saja jelek dan suram."

Menurut Nietzsche, proyek artistik yang *ascenden* adalah hasil penundukan diri dengan latihan keras harian dan disiplin mengikuti sebuah 'paksaan'. Penguasaan diri seperti itu hanya bisa dibuat oleh orang yang berkodrat kuat, seniman *ascenden*, seniman yang mengikuti sebuah panggilan ke kesempurnaan. Pada hasil karya orang-orang kuat ada sentuhan gaya dan karakter yang sangat personal. Sebaliknya, teks *GS* "Buku Keempat" § 290 ini justru mencurigai omongan tentang *kebebasan* yang sering dijadikan *credo nyeni*. Nietzsche mengkritik paham kebebasan yang tak lain hanyalah ekspresi kebutuhan untuk berpuas-puas diri, ujud reaksi 'seniman' untuk menanggung realitas, kehidupan yang baginya menjadi beban. Nietzsche berbicara tentang makna lain kebebasan

yang lebih menarik, sebuah kebebasan di mana kodrat yang kuat menundukkan dirinya pada sebuah dorongan, sebuah kebebasan yang terekspresikan dalam penundukan diri demi penguasaan diri. Hanya dengan kondisi seperti inilah bahan mentah yang kaotis akhirnya menjadi hasil artistik bercita rasa. Di sini Nietzsche berbicara tentang kebebasan yang muncul dari karakter yang kuat, di mana kebebasan tidak berlawanan dengan penundukkan diri demi sebuah penciptaan yang personal. Sebaliknya, dia mengkritik konsep kebebasan dalam arti "imajinasi berlebihan, tidak teratur, mengejutkan, sewenang-wenang, dan liar" yang muncul bukan dari kemampuan orang menguasai dirinya, tetapi justru karena orang mau *lari* dari ketidakmampuannya memenuhi tuntutan penguasaan diri. Ketidakmampuan menguasai diri dan keloyoan dalam mengutuhkan dirinya menemukan penyalurannya dalam mabuk-mabukan anarkis. Di situ, orang budak dan lemah percaya bahwa kodrat bebasnya terekspresikan. Di level ini, seni yang ada adalah dekaden karena muncul dari seniman loyo, *vulgar* (dari kata Latin *vulgaris* yang artinya biasa, sehari-hari, ada pada *kebanyakan orang*). Ketidakmampuan menguasai diri, keterserakan dirinya sendiri tampak dalam ketidakmampuannya untuk menundukkan bahan mentah kaotis di depannya. Alih-alih mengakui keloyoannya sendiri, sang seniman dekaden mengumumkan karya anarkisnya sebagai "inilah seni". Cita rasa proyek artistik semacam ini bisa dibayangkan: bukannya mengangkat jiwa manusia ke ketinggian, karya itu hanya menampilkan hasrat berpuas-puas diri narsistik sang seniman belaka.

Dengan demikian, bagi Nietzsche ada dua macam seni: *ascenden* dan *dekaden*. Yang satu adalah ungkapan kekuatan diri yang mampu menguasai dirinya sendiri, sehingga bahan mentah pun bisa dipaksa dengan sebuah gaya, cita rasa menonjol. Yang lainnya adalah ungkapan Gregarisme insting (hasrat kawanan kaum terserak), Anarkisme yang dibungkus dengan kata "kebebasan".

Filsafat bagi Nietzsche mirip dengan aktivitas seniman *ascenden* yang mau memeteraikan karakternya, gayanya pada bahan mentah yang disentuh. Ketidakberaturan bentuk, bahan yang saling kontradiktif, campur aduk, singkatnya kaotis, tidak membuat seorang seniman marah dan dendam. Justru sebaliknya, dunia kaotis semacam itu disambut dengan tangan terbuka, diatur, disusun, dicipta, dijadikan *kosmos* sesuai dengan gaya dan cita rasa hasil latihan kerja kerasnya. Seniman adalah dia yang mampu memberi bentuk lebih luhur (transfigurasi) pada apa-apa yang tanpa-bentuk (kaotis). Dia *bermain* di level penampakan, bentuk-bentuk itu sendiri. Tanpa berpretensi telah menyentuh *kedalaman* akhir, seorang seniman terus bermain-main di level permukaan bentuk. Kalau ia bertahan di permukaan, hal itu bukan karena seniman dangkal, tetapi justru karena seniman *ascenden* tidak pernah beranggapan bahwa mampu menuntaskan seluruh inspirasi terdalamnya yang ia miliki. Ia rendah hati dan tahu diri, ia tahu bahwa realitas *sangat* dalam, tak akan pernah habis untuk diungkapkan dalam proyek artistik, dan untuk itulah *setiap kali* realitas harus dikatakan, diungkapkan ulang dalam berbagai bentuk-bentuknya. Inilah ciri lain lagi dari seni yang *ascenden*: ia tidak berhenti di *satu* adikarya. Seniman jujur justru tidak pernah merasa diri seniman hanya karena pernah membuat *satu* adikarya. Ia selalu mencari, resah mencari bentuk-bentuk baru. Justru dengan itu ia ikut memperkaya realitas, membantu mengatakan dimensi-dimensi terdalam realitas yang sering terselubung di depan mata banyak orang lain. Dalam terminologi nietzschean, secara singkat bisa dikatakan: *Kehendak Kuasa* menampakkan diri dalam dorongan dominasi diri, penguasaan diri, yang lalu terekspresikan dalam dayanya untuk memberi *kosmos* pada realitas kaotis di depannya; kemudian, dorongan seperti itu tidak akan pernah berhenti, ia akan melupakan yang lama untuk menciptakan adikarya yang baru, selalu baru sekali lagi, dan secara paradoksal, meski selalu baru, toh ada gaya dan karakter yang termeteraikan di situ (inilah doktrin

Kekembalian yang Sama secara Abadi: gaya yang sama selalu kembali secara abadi, tetapi tidak pernah secara-sama karena bentuk/permukaan senantiasa mengalami transfigurasi).

Terlebih, harus dilihat lagi bahwa filsafat bagi Nietzsche adalah aktivitas pemberian bentuk pada *apa saja yang tragis*, susah diterima, kontradiktif, dan yang biasanya membuat manusia cenderung lari darinya. Jangan dilupakan bahwa pembicaraan tentang seni transfigurasi dibuat oleh orang yang baru saja keluar dari pengalaman sakit hebat yang mendera tubuhnya. Mampu memberi keteraturan bentuk (*kosmos*) pada dimensi paling *abyssal* dari realitas: inilah *seniman tragis*. Tantangan terberat bagi Filsafat terletak terutama di sini: bagaimana dia bersikap di hadapan tekanan realitas yang penuh beban derita, yang tak terpahami. Kengerian tragis, situasi *abyssal*, jurang ketanpamaknaan tidak membuat seniman lari darinya. Ia menghadapinya dengan *iya dan tidak*, dan dari situ sebuah bentuk ia transposisikan. Kengerian dan absurditas perang saudara di Spanyol tidak membuat Picasso marah dan lari darinya. Dalam dorongan yang dia alami sebagai seniman, ia menyelubungi dan sekaligus mengatakan realitas tak terpahami tersebut dalam sebuah lukisan indah *Guernica*. Insting seniman, keahlian, ketekunan kerja keras harian, disiplin, itu semua membuat Picasso bisa bermain-main dengan gayanya sendiri, dan bermain-main dengan bentuk untuk mengungkapkan apa yang tak terpahami dari realitas yang ada begitu saja di depan matanya: perang saudara. Dengan begitu ia membantu orang untuk memahami realitas tanpa pretensi "menjelaskan" realitas itu sendiri. Dan bukankah tugas *ultima* pecinta kebijaksanaan (*philosophos*) adalah memberikan sudut pandangnya secara rendah hati seperti para genius artistik itu?

Kembali ke pembahasan *paragraf ketiga* Kata Pengantar *GS*, kita melihat sekarang mengapa Nietzsche berpendapat bahwa pengalaman akan yang *abyssal* membuat kita lebih *mendalam*: "Aku

sendiri tidak yakin apakah rasa sakit seperti itu 'membuat lebih baik'—tetapi aku tahu bahwa derita seperti itu membuat kita *menjadi dalam*". Artinya, kita lebih sadar, lebih memahami realitas secara apa adanya. Kita sadar bahwa yang kita pahami tidak pernah tuntas. Kerendahhatian justru tampak dalam kesadaran untuk selalu tinggal di permukaan, untuk tidak berpretensi telah mencapai Z (huruf terakhir). Dan perlu dicatat pula, pengalaman *abyssal*, pengalaman sakit tidak pernah dihadapi Nietzsche secara utilitaris. Sakit, pada dirinya sendiri, bukanlah sebuah kebaikan. Nietzsche tidak tahu apakah sakit itu baik sehingga harus digapai oleh semua orang. Yang jelas derita dahsyat telah mengajarnya untuk menjadi lebih hati-hati, lebih *mendalam* sehingga oleh karenanya lalu lebih tahu diri untuk tinggal di permukaan. Pengalaman sakit mengajarnya untuk tidak jatuh dalam iya naif (mengiyai derita sampai ke ujung, sehingga solusinya adalah penghilangan diri), tidak juga mengajarnya untuk menidak secara naif (menidaki derita dengan seluruh ketegakkepalaan dan kekeraskepalaan, lalu mencari solusi obat penenang dalam konsep tentang "ketenangan akhir"), tetapi justru mengajarnya untuk mengiyai dan menidakinya ... menjadi lebih waspada, lebih berhati-hati, lebih *mendalam*. Itulah sikap yang *kuat*.

Sakit—juga hidup dan Kehidupan—bagi Nietzsche bukanlah sesuatu yang memiliki nilai *in itself*. Oleh karena itu, Nietzsche sangat jauh dari ideologi *jouissance sans entrave* (penikmatan hal-hal inderawi senikmat-nikmatnya tanpa batas). Contoh menonjol untuk hal terakhir adalah Michel Foucault yang melihat bahwa sakit memiliki nilai positif sehingga layak untuk dinikmati. Bagi Foucault, "sado-masokhisme bukanlah praktik agresif, melainkan praktik menciptakan kenikmatan baru".[55]

55 Teks sederhana ini bisa dibaca di Chris Horrocks dan Zoran Jevtic, *Foucault for Beginners* (terjemahan bahasa Indonesia), hlm. 133. Teks lebih serius dari Didier Eribon yang menuliskan biografi Foucault menceritakan bagaimana Foucault menikmati betul kehidupan sebagai *gay* di San Fransisco dan New York. Pada sebuah wawancara dengan majalah homoseksual di Los Angeles,

Omongan Nietzsche sama sekali tidak ada kaitannya dengan praktik sadisme (kenikmatan karena menyakiti orang lain), praktik masokhisme (kenikmatan karena disakiti), maupun hubungan strategis antar keduanya! Ia jauh dari itu. Di ujung ekstrem yang lain, karena bagi Nietzsche sakit tidak memiliki nilai dalam dirinya sendiri, maka sakit juga tidak pernah dia letakkan dalam horizon penebusan. Sakit bukanlah sebuah *cobaan antara* yang dengannya sesuatu yang positif pasti muncul. Ada logika menyeleweng dalam cara berpikir seperti itu: karena sakit adalah harga untuk penebusan, maka makin besar sakit yang diderita makin besar tebusan yang akan diberikan. Nietzsche juga tidak berada dalam posisi seperti itu. Baginya, sakit bukanlah kenikmatan (entah itu dalam arti kenikmatan eksterior fisik ataupun interior rohani). Sakit pada dirinya sendiri tidak bernilai apa-apa, tetapi ia memanggang diri kita, memaksa kita kehilangan kemanusiaan normal kita dan masuk dalam situasi tertekan yang sama sekali lain. Ia membuat kita sadar betapa banyak hal yang biasanya *taken for granted* menjadi tampak penting dan jauh dari gapaian. Pengalaman didera oleh sakit inilah yang membuat Nietzsche menjadi lain, memiliki sikap waspada yang tidak dimiliki oleh banyak orang.

Sakit dahsyat yang datang bak palu putusan Nasib Takdir bisa membuat orang akhirnya tunduk menerima penyakit dan menyesuaikan diri dengannya, artinya, menghilangkan dirinya sendiri (masuk dalam *Nirvana*). Inilah kacamata bacaan Nietzsche atas Buddhisme yang dia peroleh dari sahabatnya Paul Deussen. Buddhisme mengajarkan manusia untuk menerima hidup sebagai

The Advocate, ia memberi komentar tentang praktik SM (Sado-Masokhisme) sebagai berikut: "La pratique du SM est la création du plaisir et le SM est vraiment une subculture. Il est un processus d'invention, il utilise un rapport stratégique comme source de plaisir physique. (Praktik SM adalah penciptaan kenikmatan, dan SM benar-benar sebuah subkultur. Praktik tersebut merupakan proses penciptaan/penemuan yang menggunakan hubungan strategis sebagai sumber kenikmatan fisik)." Dan Foucault tidak hanya berhenti dengan praktik SM, dia pun memiliki preferensi kenikmatan pada apa yang disediakan oleh LSD, kokain, opium… (Didier Eribon, *Michel Foucault,* hlm. 336–337).

dukka (derita). Derita, rasa sakit diiyai tanpa batas... Lalu, apa tugas hidup manusia? Menghindarkan diri dari roda penderitaan, melepaskan diri darinya dengan menutup semua hawa nafsu, menutup tubuh dan jiwanya dari dunia. Dunia tampak menjadi gelap, negatif, sumber *dukka*, dan sesuatu yang harus dihindari. Di mata Nietzsche sikap buddhis yang mencari pengosongan diri untuk mencapai kekosongan ini adalah sikap pesimis sebuah Nihilisme pasif. Sakit derita yang diiyai secara naif membawa orang ke penghilangan diri.

Model penghindaran diri melalui roda kenikmatan juga dilakukan oleh kaum modern. Era modern artinya pelunakan berbagai hal dalam kehidupan, segala apa yang keras, kasar menyakiti dihindarkan. Mesin diciptakan untuk memudahkan hidup manusia, untuk menghindarkan manusia dari kerasnya kehidupan. Di balik perilaku ini, bisa jadi yang ada adalah ketakutan obsesif kepada yang namanya rasa sakit. Rasa sakit adalah sesuatu yang negatif, jelek, harus dihindari. Muncullah ideologi kesehatan, *food combining*, minuman dan makanan berserat, *fitness*, ketergantungan obat dan segala macam proses penjinakan dan pelunakan lainnya. Manusia menjadi patuh pada dokter, pada iklan, pada pandangan umum, menjadi jinak dan lunak, tidak lagi tahan dengan kerasnya alam dan justru makin rentan di hadapan berbagai macam penyakit.

Nietzsche tidak berprasangka buruk kepada sakit dan penyakit karena sakit tidak bernilai apa pun dalam dirinya sendiri. Toh meskipun begitu, selain membuat orang lari menghindar, derita dahsyat yang diakibatkan rasa sakit bisa juga memunculkan semacam heroisme. Tidak semua orang takut kepada rasa sakit sebagaimana dicontohkan orang India. Siksaan algojo tidak dirasakan, karena harga dirinya melarang untuk berteriak atau memohon ampun. Keberadaan rasa sakit tidak dirasakan, ditolak, dibuang jauh-jauh karena adanya sesuatu yang lain yang mampu mengatasinya (harga diri). Kegarangan harga diri orang ini begitu besar sehingga ia

mampu melupakan apa yang menimpa fisik dan dirinya. Dia menolak wilayah harga dirinya diinjak-injak oleh terpaan rasa sakit. Tetapi, sampai kapan? Bukankah rasa sakit, ditolak dengan harga diri apa pun, akan tetap datang mendera? Bukankah algojo justru akan makin terangsang untuk mencambuk? Bukankah kematian menjadi horizon yang justru dia provokasi sendiri?

Bagi Nietzsche, rasa sakit dan penyakit tidak untuk diminati dan dinikmati, tidak untuk diiyai secara naif, tidak pula untuk ditolak dan dihindari. Sakit adalah *kesempatan*, kans untuk dihadapi dan ditanyai dengan seluruh keingintahuan. Memasuki tanpa prasangka pengalaman ini dengan kewaspadaan (*iya sekaligus tidak*) akhirnya membuat Nietzsche memiliki kesadaran lebih tajam mengenai *kedalaman*: pertanyaan-pertanyaannya mengenai segala sesuatu makin keras, makin tajam, makin *mbeling*, sekaligus makin tenang. Dan ini tidak hanya menyangkut soal sakit, tetapi juga kehidupan pada umumnya. Pengalaman akan sakit menjadi semacam paradigma bagi Nietzsche untuk berbicara tentang kehidupan. Kini, di matanya yang makin awas, *kehidupan itu sendiri menjadi problem*. Seperti sakit, kehidupan tidak perlu diiyai atau ditidaki secara naif, melainkan diterima apa adanya dengan seluruh aspeknya dengan kewaspadaan dan jarak seperlunya. Nietzsche lalu mengumpamakan kehidupan sebagai *wanita*: yang indah, menarik, membujuk merayu untuk didekati, tetapi juga pencemburu, pendendam siap memberikan neraka. Kehidupan/wanita dicintai secara baru, tidak lagi secara naif. Pengalaman paling negatif dicemburui tidak membuat cinta lantas tidak mungkin. Cinta masih mungkin. Artinya, cinta yang dewasa, berjarak, penuh maklum akan aspek kontradiktifnya. Itulah yang sekarang menjadi sumber kemungkinan baru, kebahagiaan baru. Sama seperti wanita, kehidupan ada untuk dicintai, bukan dimatikan. Masalahnya tinggal *tergantung bagaimana* mencintainya...

Untuk Nietzsche, hidup itu sendiri menjadi kesempatan berfilsafat, diubah *terus-menerus*, ditransfigurasikan. Hidup yang kuat adalah kehidupan yang menerima adanya perubahan terus-menerus, menjadikan cahaya indah apa saja yang diberikan oleh kehidupan. Sang filsuf seniman *ascenden* memasukkan dirinya dalam *tegangan* antara dua tebing, ketegangan akan hal-hal kontradiktif yang mengenai dirinya sendiri tanpa rasa takut. Kontradiksi dalam realitas, *kaos* yang meraja *di luar* maupun *di dalam* diri kita dihadapi dengan berani, didominasi, dikuasai berkat latihan dan kerja keras untuk di*kosmos*kan dan diberi bentuk yang luhur secara terus-menerus tanpa pernah berhenti di satu titik. Semua ini muncul berkat pengalamannya masuk dengan waspada dalam *kedalaman*. Seniman *ascenden* menjadi sadar akan *adanya* jurang kedalaman realitas yang *abyssal*, yang tak akan pernah habis terkuras karena tak berdasar.... Dan persis, kesadaran inilah yang membuat dia *secara sadar* berhenti di permukaan, bermain dengan bentuk-bentuk (*figur*), mengubah dari satu bentuk ke bentuk lainnya secara terus-menerus (*transfigurasi*). Berhenti di permukaan artinya tahu bermain dengan topeng. Topeng bukan lagi sekadar permukaan yang menyembunyikan dan menyamarkan sebuah *kedalaman*, tetapi seturut artinya yang asali topeng adalah *persona* (dari kata Latin *per sonare* yang berarti "untuk menyuarakan lebih keras", seperti *loud speaker*). Topeng, bagi Nietzsche, selain *menyamarkan* sesuatu di baliknya juga berarti *menyuarakan* dan mengomunikasikan secara lebih keras *kedalaman* yang ingin disampaikan. Nietzsche bermain dengan topeng, bertahan di level permukaan, bukan karena ia tidak tahu-menahu soal *kedalaman*, tetapi justru karena ia tahu diri di depan apa yang *abyssal*. Lagipula, sudah kodratnya *kedalaman* untuk selalu menyelubungi dirinya dengan penyamaran-penyamaran. Teks Nietzsche dalam *MBJ*[56] § 40 memberi penjelasan mengenai hal di atas.

---

56 Lihat buku *MBJ*, hlm. 57–58.

> "Semua yang dalam menyukai topeng; hal-hal yang sangat mendalam bahkan membenci imaji dan simbol. […] Orang yang memiliki sopan santun mendalam akan menjumpai nasib dan keputusan-keputusan yang subtil dalam jalan hidupnya. Hanya sedikit orang saja yang mengambil jalan seperti itu, jalan yang tidak dikenali oleh orang-orang dan keluarga dekatnya. Mereka tidak mengetahui bahaya yang dihadapi, demikian juga mereka tidak mengetahui rasa aman yang dimenangkan olehnya. Manusia penuh rahasia seperti itu, yang secara instingtif menggunakan kata untuk berdiam diri, dan berdiam atas apa yang memang harus disembunyikan, yang selalu menemukan akal untuk menarik diri dari komunikasi, manusia tersebut, kataku, tidak menghendaki hal lain bagi roh dan hati teman-temannya kecuali sebuah topeng di wajahnya. Dan saat dia tidak menghendakinya, matanya akan terbuka pada suatu hari, dan melihat bahwa dia disalahpahami sebagai topeng, dan memang lebih baik begitu. Semua roh yang dalam membutuhkan topeng. Terlebih lagi, menurutku, topeng akan terbentuk dengan sendirinya tanpa henti di seputar roh yang dalam karena tiap kata-katanya, tindakan, dan pernyataannya selalu menjadi objek interpretasi yang salah, artinya *datar*."

Akhirnya, meski tampak sepele, perlu ditekankan di sini bahwa *seorang subjek nietzschean* ada dan hadir dalam seluruh proses tersebut. Subjek itu dalam pemikiran Nietzsche *tidak mati*. Bahkan, saat berbicara tentang subjek manusia, versi nietzschean mengatakan bahwa manusia itu *satu dan utuh*: jiwa dan badan, pikiran dan perasaan. Nietzsche mengkritik para "kodok-pemikir tanpa jeroan" yang berpretensi bisa memisahkan badan dari jiwa, atau bahkan roh dari jiwa! Bagi dirinya—filsuf yang berbeda—manusia adalah satu, ia berpikir dengan seluruh darah, daging, tubuh, dan bahkan dengan jeroannya. Subjek yang satu inilah yang mampu menerima bahan mentah pengalaman untuk ditransfigurasikan. Dan, perlu diingat lagi, kesatuan subjek ini bukanlah sebuah unitas tertutup

(penyatuan yang mematikan unsur-unsur pembentuknya). Kesatuan subjek ini—dalam cerita tentang pengembara—justru diungkapkan Nietzsche sebagai kesatuan yang ada dalam ketegangan (si pengembara yang tidur merasakan adanya "sesuatu" dalam dirinya yang tidak tidur). Situasi waspada menggambarkan dengan baik ketegangan yang ada dalam sikap sekaligus iya dan tidak. Di situlah satu subjek yang sama ditarik oleh unsur-unsur dalam dirinya yang saling bertegangan. Ketegangan inilah yang pada gilirannya justru memungkinkan subjek menerima ambiguitas dan kontradiksi apa saja yang datang menghantamnya. Apa yang datang selalu bersifat sekaligus positif dan negatif. Hanya subjek yang ada dalam ketegangan mampu melihat ketegangan yang ada dalam realitas di hadapannya. Dan kekuatannya untuk menyatukan dirinya itu pada gilirannya memampukan dia untuk memberikan gaya, *style*, karakter (keutuhan ciri) pada apa saja yang datang tersebut. Bagi Nietzsche, kodrat internal subjek yang *kuat* seperti itulah yang mampu menerima kehidupan apa adanya, menerima yang datang dengan tangan terbuka, mengubah dan memberinya bentuk yang lebih spiritual, mentransformasi diri dan bermetamorfosis. Subjek ini *kuat* karena ia mampu mengutuhkan ketegangan dalam dirinya dan ketegangan di luar dirinya menjadi sebuah proyek artistik, dan ia kuat karena *kekuatan* itu sendiri *selalu* menghendaki ketegangan baru untuk menciptakan sebuah pengutuhan baru, demikian seterusnya.

III

Pengalaman Sakit dan Kebenaran Sebagai Kedalaman *Abyssal*

> "Yang bertempur melawan monster-monster harus waspada supaya dia sendiri tidak menjadi monster. Dan kalau kamu berlama-lama memperhatikan jurang yang dalam (*abysse*), jurang gelap dalam dirimu juga memperhatikan" (*MBJ*, "Maximes et interludes", § 146[57])

Pengalaman memasuki jurang rasa sakit dengan sikap seorang *pengembara* membawa Nietzsche pada sebuah definisi tentang filsafat sebagai transfigurasi atas apa saja yang terjadi dalam kehidupan. Teks *MBJ* § 270 menggambarkan sekali lagi paradoks pengalaman *kedalaman* ini: "Penderitaan yang dahsyat meningratkan manusia, (sekaligus) mengisolasi dirinya." Di satu sisi, pengalaman ini membuat orang makin *subtil*, di sisi lain, ia tidak lagi menjadi seperti sesamanya, ia menjadi *lain*.

> "Rasa bangga intelektual diam-diam seorang penderita […] mengharuskan si penderita memakai berbagai macam samaran untuk melindungi dirinya dari tangan-tangan tak tahu diri dan tak senonoh, juga untuk melindungi dirinya dari orang-orang yang tidak sederajat dengannya dalam hal penderitaan."

Pengalaman ini begitu dahsyat dan berat sehingga membuat sang penderita menggunakan berbagai bentuk topeng un-

57 Bdk. buku *PBM*, hlm. 91: "Celui qui combat des monstres doit prendre garde de ne pas devenir monster lui-même. Et si tu regardes longtemps un abîme, l'abîme regarde aussi en toi" (*PBM*, "Maximes et interludes", § 146).

tuk menyamarkannya. Penyamaran berfungsi ganda: untuk membuatnya tidak dikenali oleh sembarang orang yang sembarangan (Nietzsche menyeleksi pembacanya), sekaligus, untuk menyuarakan secara lebih keras apa yang memang tidak bisa disuarakan secara lain kecuali lewat topeng, penyamaran, atau permukaan.

Pada poin terakhir itulah diskusi tentang Nietzsche akan berkutat ketat. Sebagai filsuf topeng, benarkah bagi Nietzsche tidak ada realitas lain kecuali topeng, selubung, bentuk, permukaan, kata-kata, konsep? Ada posisi yang mengatakan bahwa topeng, kata, permukaan adalah *satu-satunya* yang ada, artinya, tidak ada "sesuatu" di balik topeng, kata atau permukaan. Nietzsche adalah filsuf permukaan, penganjur kebebasan bertopeng. Tidak ada makna di balik kata yang hanyalah topeng belaka. Akhirnya, tidak ada kebenaran apa pun di balik permukaan. Oleh karena kata tidak lagi bermakna, yang tinggal adalah permainan kata tanpa makna.[58]

---

58 Barangkali posisi seperti itu bisa dikenakan pada Jacques Derrida. I. Bambang Sugiharta, dalam bukunya *Postmodernisme: Tantangan bagi Filsafat,* Yogyakarta: Kanisius, 2001 (cetakan keempat, cetakan pertama terbit tahun 1996), hlm. 131, menganalisis demikian: "Derrida tidak mengaitkan bahasa pada 'Ada' seperti dalam Heidegger, melainkan pada permainan pembedaan. Permainan selalu terdapat dalam setiap teks. Setiap teks senantiasa dibangun berdasarkan permainan pembedaan. […] arti kata tidak pertama-tama berkaitan dengan kenyataan yang diacunya, melainkan dengan keseluruhan sistem pembedaan itu. […] Bagi Derrida, baik antara bunyi kata dan artinya maupun antararti dan antarbunyi kata itu sendiri pembedaan yang terjadi hanyalah permainan yang bisa selalu dibikin sendiri secara semau-maunya." Pada halaman 133 dikatakan bahwa "Permainan itu sebetulnya tak ada akhirnya." Dalam alur analisis atas Derrida yang senada, Jo Verhaar SJ dalam *Filsafat yang Berkesudahan,* Yogyakarta: Kanisius, 1999, hlm. 26, mengatakan: "Secara purnamodern bahasa itu tidak memiliki 'kodrat', tidak berstatus suprahistoris, tidak mempunyai 'pusat', bahasa itupun berupa 'kontingen' – seakan-akan kebetulan semata-mata." Proyek dekonstruksi derridean memiliki tujuan "mengatasi metafisik", yang memiliki patokan "prinsipnya tak ada apa pun di luar bahasa: bukan pikiran sebagai 'konstan', bukan pula pengarang sebagai sumber" (hlm. 76). Jo Verhaar menyimpulkan pada halaman 77-78: "Yang penting dan bahkan mutlak dalam segala dekonstruksi, gaya Derrida atau gaya lain, adalah penolakan asumsi adanya tataran 'meta'. Karena bila tataran 'meta' ini diizinkan masuk, maka masuklah pula masalah 'acu diri', yang regressif tanpa akhir." Menurut penulis, penghilangan 'tataran

Benarkah? Pertama-tama kita lihat sendiri dulu bagaimana Nietzsche melanjutkan uraiannya dalam *paragraf keempat* Kata Pengantar *GS*. Dalam pembahasan selanjutnya problem di atas akan dibahas dan didiskusikan.

> "Untuk mengakhiri, semoga yang esensial tidak terlupakan: dari jurang (*abîme, abysse*) semacam itu, dari kelelahan seperti itu, sama halnya dengan rasa capai kecurigaan yang besar, kita *dilahirkan kembali sekali lagi*, dengan kulit baru yang lebih peka, lebih licik, dengan cita rasa akan kegembiraan yang lebih halus, lidah yang lebih peka atas apa saja yang baik, indera yang lebih gembira, dengan kepolosan rasa gembira kedua dan yang lebih berbahaya karena sekaligus lebih naif dan seratus kali lebih halus daripada sebelumnya. Oh, betapa tampak menjijikkan, tidak senonoh, hambar, dan menjemukan bagi kalian kenikmatan sebagaimana dimaksud biasanya para pemuja kenikmatan, yaitu 'orang-orang berpendidikan' kita, orang-orang kaya kita, dan para pemimpin pemerintahan kita. Sekarang kita menonton dengan pandangan mengejek nakal riuh rendah pasar di mana para 'orang terdidik', para warga negara membiarkan diri mereka diperkosa oleh seni, buku, musik yang maksudnya memberi 'kenikmatan spiritual' ('*geistigen Genüssen*'), lewat daya minuman beralkohol (*geistiger Getränke, spirituous liquors*). Betapa lengking teatrikal nafsu derita memecahkan gendang telinga kita, betapa segala pemberontakan romantis, segala campur aduk indera yang diapresiasi para orang terdidik itu dengan seluruh aspirasi mereka kepada yang tak bisa diucapkan,

---

meta' menyebabkan para dekonstruktionis berpikir bahwa yang ada adalah 'tataran permukaan belaka'. Oleh karenanya mereka memusatkan perhatian pada 'permainan pembedaan tataran permukaan tanpa henti'. Masalahnya, sebagaimana nanti akan dilihat, penghilangan 'tataran meta' ternyata toh tidak serta merta menghilangkan 'fungsi meta' yang *secara diam-diam menyelinap* di balik '*strategi permainan* pembedaan yang dilakukan di tataran permukaan tersebut'. Menurut penulis, Nietzsche memang menghapus 'tataran meta', tetapi ia tidak serta merta menghilangkan 'fungsi meta' dalam bahasanya yang kaya dengan *metafor* tentang pengalaman akan *kedalaman* atau *realitas* itu sendiri.

ke ekstase, ke yang hiper rumit, betapa itu semua menjadi asing untuk cita rasa kita. Tidak!—Kita orang-orang yang sembuh yang berbeda, kita pun masih akan membutuhkan sebuah seni. Seni yang *sama sekali lain*, seni ironis, ringan, tidak mau ditangkap, yang tak punya beban sedikit pun, sangat artifisial, seperti cahaya api yang menerangi, menyembur ke langit tanpa mega. Terutama dan pertama-tama, seninya para seniman. Maksud kita, pertama-tama, adalah adanya *hal itu sendiri* yang memang harus ada dalam seni; kegembiraan, *seluruh kegembiraan* teman-temanku! Pun sebagai seniman-seniman—: aku akan senang untuk bisa membuktikannya. Akhirnya, kita, manusia-manusia berbeda yang sadar, sudah terlalu memahami beberapa hal. Oh! Betapa akhirnya kita belajar bagaimana melupakan dengan baik, belajar untuk lebih baik *tidak mengetahui*, sebagai seniman! Di masa depan, kita akan sulit untuk ikut-ikutan dengan apa yang dilakukan anak-anak muda Mesir itu, yang pada malam hari mengganggu aturan ketertiban kuil, memeluki patung-patung dan sangat ingin menyingkap, menemukan, membawa ke terang siang bolong apa yang secara rahasia dijaga demi alasan-alasan yang baik. Tidak, selera rendah seperti itu, kehendak akan kebenaran seperti itu, akan 'kebenaran apa pun harganya', kesintingan khas anak muda untuk mencari kebenaran seperti itu,— semua itu adalah kejijikan yang sudah kita campakkan. Kita terlalu berpengalaman, terlalu serius, terlalu gembira, terlalu matang dipanggang api, terlalu dalam untuk hal-hal seperti itu… Kita tidak lagi percaya bahwa sebuah kebenaran akan tetap sebuah kebenaran manakala selubungnya disingkap. Kita sudah terlalu banyak pengalaman untuk memercayai hal seperti itu. Saat ini, bagi kita soalnya hanya kepatutan saja. Kita tidak ingin melihat segala sesuatunya telanjang, tidak ingin mengikuti seluruh proses upaya, tidak ingin menghendaki untuk mengetahui segala sesuatu dan 'tahu' segalanya. 'Betulkah Tuhan yang baik itu hadir di dalam se-

gala sesuatu?, tanya seorang anak perempuan kepada ibunya: tetapi menurutku itu tidak sopan.'—Nasihat untuk para filsuf! Kita seharusnya lebih menghormati lagi *sopan santun* yang dengannya alam menyamarkan dirinya di balik enigma dan ketidakpastian yang tak bisa dikenal. Barangkali, kebenaran itu adalah seorang wanita yang terbentuk untuk tidak memperlihatkan dasarnya.[59] Dalam bahasa Yunani, barangkali namanya *Baubo*? Oh, orang-orang Yunani! Mereka tahu bagaimana *hidup*. Hidup menuntut keberanian untuk berhenti di permukaan, di lipatan, di kulit luar; pemujaan kepada apa yang tampak, kepercayaan kepada bentuk-bentuk, bunyi-bunyian, kata-kata, kepercayaan kepada seluruh penampakan Olympos.[60] Orang-orang Yunani itu superfisial—*secara mendalam*! Bukankah kita kembali lagi ke hal semacam itu, kita yang berbeda—roh yang berani merisikokan segala sesuatu, yang sudah mendaki puncak pemikiran kontemporer yang paling tinggi dan paling berbahaya, yang dari ketinggian sudah memeriksa horizon-horizon, dan dari ketinggian melayangkan *pandangan ke bawah*? Bukankah dalam arti seperti itu kita adalah orangYunani? Para pemuja bentuk, suara, kata-kata? Dan dengan demikian—seniman?

Ruta, dekat Genoa
Musim Gugur 1886"

---

59 Teks Jerman menggunakan kata *das Gründe*. Kata ini bisa berarti "dasar, rasio", dan bisa juga berarti "dasar, dalam arti pantat, bokong". Ide kesopansantunan disampaikan secara ambigu: di satu sisi, wanita sangat jarang mengungkapkan dasar pikirannya; di sisi lain, upaya penyingkapan dasar (pantat) seorang wanita adalah sesuatu yang tidak sopan. Teks Jermannya secara lengkap berbunyi: *Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib, das Gründe hat, ihre Gründe nicht sehen zu lassen?*

60 Olympos adalah gunung setinggi 2917 meter di Yunani, yang dipercayai oleh mitologi Yunani sebagai tempat tinggal para dewa.

Pengalaman sakit, yang membuat Nietzsche mendalam, sekarang ia bahasakan sebagai pengalaman turun ke jurang (*abysse*). Radikalitas pengalaman inilah yang memberi ia kulit baru, cita rasa baru, sudut pandang baru, singkatnya, hidup baru setelah *bangkit* dari kekelaman kematian. Pendidikan kaum "terdidik", "seni" kaum dekaden, "politik" kaum penguasa pemerintahan: semua itu dipandang Nietzsche sebagai *alkohol* memabukkan belaka yang memberi kenikmatan ilusif, tetapi memerosotkan kesehatan. Mereka semua sakit, dan sarana peringan kaum sakit yang paling enak biasanya memang *narkose anestetik* (yang melumpuhkan kehidupan).

Pada paragraf sebelumnya, sebagai *psikolog* yang ingin tahu tentang segalanya, Nietzsche bertanya-tanya "apa jadinya pemikiran di bawah tekanan penyakit?" Dan ia curiga bahwa semua pemikiran (saintifik, filosofis, religius) ternyata hanyalah kesalahpahaman atas tubuh, ketidakmengertian atas kesakitan kaum pemikir itu sendiri. Perspektif nietzschean dengan jelas menunjukkan bahwa pretensi penemuan sebuah kebenaran akhir (Tuhan, *causa sui*, esensi) sebenarnya hanyalah obat penenang bagi kesakitan para pemikir itu sendiri. Dan sudah galibnya obat penenang: ia melumpuhkan, memerosotkan seluruh vitalitas kesehatan si pemikir itu sendiri. Alih-alih memberi kesehatan, obat penenang (narkose) malah memunculkan kecanduan, artinya, sakit yang makin besar.

Mengapa ide tentang *yang terakhir* (Tuhan, esensi, *causa sui*) itu bisa disamakan dengan narkose? Karena bagi Nietzsche hal-hal itu tidak ada. Tuhan, esensi, *causa sui*, pada dirinya sendiri tidak ada. Itu semua ada karena di*ada*kan, dikehendaki *ada*nya oleh si pemikir yang menemukannya. Narkose ada sejauh sebagai obat yang dibutuhkan, sebagai sesuatu yang diperlukan supaya pemikir-pemikir bisa *bertahan* hidup. Itu adalah narkose, karena membuat bisa bertahan hidup, meski hidup yang sakit. Narkose membantu untuk hidup, tetapi hidup dalam kesakitan. Adakah "obat"

lain yang ditawarkan Nietzsche bagi kehidupan? Sang filsuf tabib mendiagnosis penyakit dulu sebelum menunjukkan obatnya. Mengapa si pemikir mengadakan apa-apa yang tidak ada? Persis itulah pertanyaan yang diajukan oleh Nietzsche: *mengapa mereka membutuhkan* konsep-konsep seperti itu. Di mata Nietzsche, soal pokoknya bukan pada Tuhan atau esensi atau *causa sui* pada dirinya sendiri, tetapi pada "*mengapa* si pemikir A menghendaki esensi, mengapa si B menghendaki *causa sui*". Nietzsche curiga: jangan-jangan konsep ditemukan, diadakan hanya sekadar untuk menutup-nutupi keresahan para pemikir sendiri yang *tidak berani* dan *tidak tahan* menghadapi realitas apa adanya (realitas yang kaotis, yang selalu berubah, yang selalu lolos dari jeruji identifikasi). Jangan-jangan itu semua hanyalah obat penenang untuk menolong mereka istirahat, agar hidup bisa dihentikan dan dinikmati sejenak. Kalau begitu, karena itu semua hanyalah narkose, bisa dipahami bahwa akibat dari penemuan *Idea* platonik atau Tuhan kristiani yang terus dipertahankan dan berkembang di Eropa sampai saat itu—zaman Nietzsche—, Eropa menjadi sakit, merosot, lumpuh, dekaden. Itulah diagnosa filsuf tabib atas penyakit yang dialami zamannya. Meski Nietzsche sendiri mengaku diri sebagai yang sakit dan menantikan kedatangan filsuf tabib, sebenarnya tidak sulit untuk melihat bahwa dia memerankan diri sebagai tabib atas penyakit yang sedang dialami dirinya dan zamannya.

Ada intuisi genial dari Nietzsche, untuk secara tajam melihat bahwa semua upaya identifikasi atas sesuatu sebagai yang akhir, yang *ultimate*, hanyalah simtom dari kesakitan sang pemikir sendiri. *Ide akhir* (Tuhan, esensi, *causa sui*) hanyalah morfin, narkose, ilusi yang dibutuhkan oleh mereka-mereka yang sakit dan butuh ketenangan. Dan sangat disayangkan bahwa—di mata Nietzsche—hampir semua filsuf dan pemikir jatuh dalam psikologi sakit seperti itu. Marilah kita coba memahami posisi nietzschean di atas.

1. Pengaruh Herakleitos pada Nietzsche

Problematik nietzschean di atas bisa dimasukkan dalam perdebatan filosofis yang sudah dimulai sejak Herakleitos dan Parmenides. Penolakan Nietzsche atas *Idea*—bahwa identifikasi atas realitas bisa dilakukan, seolah-olah realitas bisa terwakilkan dalam *Idea* yang diberikan atasnya, bahkan *Idea* itu sendiri bersifat lebih kekal, lebih sempurna daripada realitas itu sendiri—bisa dikatakan sebagai posisi *herakleitian*. Sebagai orang yang berlatar belakang filologi Yunani klasik, pengetahuan Nietzsche tentang sastra klasik, sejarah, dan Filsafat Yunani sangat menarik untuk digali. Tulisan polemisnya *Lahirnya Tragedi*, dan terlebih *Filsafat Pada Zaman Tragis Yunani* (serta beberapa artikel mengenai Homeros, Diogenes Laertios, Negara Yunani) menunjukkan luasnya pemahaman Nietzsche akan alam pikiran Yunani. Berangkat dari itu, akan ditelisik salah satu aspek pengaruh filsafat Herakleitos dalam pemikiran Nietzsche.

Omongan umum tradisi Filsafat yang sering disitir mengatakan bahwa Herakleitos adalah filsuf *Menjadi* (*Becoming*), sedangkan Parmenides adalah filsuf *Ada* (*Being*). Posisi Filsafat *Menjadi* dianggap mengatakan bahwa realitas selalu menjadi, tidak pernah identik, tidak bisa diidentifikasikan. Dengan demikian, *nama* atau *kata* atau *ide* atas sesuatu tidak pernah mewakili halnya itu sendiri. *Idea* daun adalah identifikasi sewenang-wenang yang sama sekali tidak mewakili macam-macam ukuran dan warna daun yang ada. Bagaimana mungkin benda berbentuk tak beraturan yang bisa hijau, merah, kecil, lebar sekali, kaku keras, lemas, harum, busuk, dan sebagainya bisa diidentifikasi sebagai daun? Apa kriterianya? Kalaupun ada kriteria *Idea* kedaunan, bukankah selain sewenang-wenang kriteria semacam itu sama sekali tidak mewakili daun-daun yang selalu *menjadi*, sedang selalu bertumbuh? Dengan demikian, posisi Filsafat ini lalu dijargonkan dengan *panta rhei* (*segalanya*

mengalir), tidak ada yang bisa diidentifikasi, semua senantiasa berubah.

Sebaliknya, posisi filsafat *Ada* dari Parmenides sering diterangkan sebagai yang memiliki preferensi pada kekekalan sebuah *Ada* di atas fluktuasi aliran realitas yang menjadi. Manusia selalu berubah, dari kecil ia bertambah umur, berubah wajah, berubah fisik, berubah tingkah laku. Dan bukan hanya manusia, segala sesuatu di sekitar kita juga berubah, senantiasa berubah. Bila demikian, apa yang bisa dipegang di dunia ini? Apa yang bisa menjadi pedoman dalam hidup ini? Bukankah penampakan realitas bersifat relatif, berubah-ubah, sehingga dengan demikian tidak bisa dijadikan pegangan? Kalau yang dijadikan pegangan adalah penampakan yang senantiasa menjadi, itu bukan lagi pegangan yang akan membawa kita ke *jalan Kebenaran*. Penampakan hanyalah membawa kita ke pengetahuan derajat kedua (sekunder, setingkat *opini* belaka). Misalnya, di hadapan kita ada sebuah *benda yang tampak berujud kursi*. Di depan benda itu, pengetahuan yang bisa diperoleh manusia hanyalah pengetahuan kurang lebih (maksudnya, *kurang lebih salah* bila ternyata benda tersebut ternyata hanyalah batu; tetapi juga *kurang lebih benar* bila batu tersebut memang bisa diduduki dan bisa berfungsi sebagai kursi). Pengetahuan di tingkat ini tidak pernah benar secara mutlak, yang ada hanyalah perdebatan opini *kurang lebih*. Bagaimana orang yang melihat benda tersebut bisa melihatnya *tampak sebagai kursi*? Mekanismenya kurang lebih sebagai berikut ini. Orang bisa mengatakan benda itu *tampak* sebagai kursi karena dia memiliki bayangan (*representasi*) kursi berdasarkan pengalamannya melihat kursi-kursi sebelumnya. Bila *benda yang tampak berujud kursi* itu dilambangkan sebagai K, maka bisa dikatakan: K tampak sebagai K berkat adanya representasi K-1. Dan representasi K-1 ada berkat pengalaman sebelumnya tentang K-2. Dan seterusnya, K-2 ada berkat K-3, sampai dengan K-n.

Bagi Parmenides, pengetahuan empiris hanya berada di level ini: pencarian dari K sampai K-n, dan selalu dalam wilayah *kurang lebih*. Pengetahuan ini tidak sempurna, tidak akan pernah mencapai kebenaran yang paling mutlak.

Lalu, jalan ke pengetahuan yang bisa mencapai Kebenaran—sesuai petunjuk dewi *Aletheia*—harus dilalui bagaimana? *Pengetahuan yang benar dan sempurna* adalah pengetahuan tentang *Ada*. Parmenides terkenal dengan ucapannya: *yang Ada, ada* dan *yang tidak ada, tidak bisa dipikirkan*. Yang *Ada* adalah dasar keberadaan bagi segala sesuatu (menjadi dasar ontologis dan logis). Secara ontologis *Ada* yang mengadakan segala sesuatu. Secara logis, hanya yang *Ada* ada, sedangkan yang *tidak ada* jelas tidak bisa dipikirkan tanpa *Ada* itu sendiri. Kalau pengetahuan (rasio) kita bisa memikirkan segala sesuatu, itu berkat adanya sang *Ada*. Dan bagi Parmenides, pengetahuan tentang *Ada* dalam dirinya sendiri itulah yang merupakan pengetahuan paling sempurna, kebenaran tertinggi.[61] Sedangkan yang *tidak ada*, bagi Parmenides, tidak bisa dipikirkan. Mengapa? Karena semuanya dilingkupi, dirangkum dalam lingkaran bulat mampat *Ada*—yang lewatnya kita bisa berpikir tentang adanya segala sesuatu.

---

61 Spekulasi seperti di atas ternyata bukan barang baru bagi pemikir Indonesia. Muhammad Hatta, dalam pembuangannya di Neira, Mei 1941, menuliskan uraiannya tentang Parmenides dalam bukunya *Alam Pikiran Yunani* (Jakarta: Penerbit Tinta Mas, 1980). Untuk menghargai seutuhnya studi tokoh besar bangsa kita ini, saya kutipkan secara lengkap salah satu uraian pada halaman 22: "Parmenides membulatkan pokok keterangannya dengan semboyannya yang pendek: *hanya Yang Ada itu ada, Yang Tidak Ada itu tidak.* Tidak ada yang lain dari pada Yang Ada. Sebab itu tidak ada yang 'menjadi' dan tidak ada pula yang 'hilang'. Keduanya itu 'menjadi' dan 'hilang' mustahil pada akal. Sebab 'menjadi' menyatakan perpisahan dari Yang Tidak Ada ke Yang Ada, dengan mendahulukan Yang Tidak Ada. Tadi telah diketahui, bahwa Yang Tidak Ada itu tidak. Betapa 'tidak' bisa 'menjadi'? Demikian pula 'hilang' menyatakan perpisahan dari Yang Ada ke Yang Tidak Ada, sedangkan Yang Ada itu *ada*, tetap selama-lamanya dan tidak berubah-ubah. Mungkinkah itu? Adakah *yang ada* dan kekal dan tidak berubah-ubah itu bisa hilang, pindah ke *yang tiada*? Kebenaran terdapat pada pengakuan, bahwa Yang Ada itu ada. Kesalahan *persangkaan* orang ialah, bahwa Yang Tidak Ada itu dikatakan juga ada dan mesti ada."

Dengan demikian, pengetahuan sekunder (empiris, tingkat opini) adalah pengetahuan tentang manifestasi-manifestasi *Ada*. Karena hanya bersinggungan dengan manifestasinya yang selalu berubah-ubah, maka dia bukanlah pengetahuan tertinggi; pengetahuan ini bahkan bisa menyesatkan. Sedangkan pengetahuan yang sebenarnya adalah pengetahuan yang memikirkan *Ada* pada dirinya sendiri. Dan, justru *Ada* itu sendiri yang memungkinkan adanya pemikiran (pengetahuan). Bila *pemikiran* identik dengan *Ada*, bila *pemikiran* dan *Ada* berada dalam lingkaran pejal, *berpikir* adalah *Ada* itu sendiri, maka persis di situlah kesulitannya. Maksudnya? Identifikasi antar keduanya adalah sedemikian rapat dan ketat sehingga pemikiran *tidak mungkin bisa* mengatakan *Ada* tersebut, karena begitu pemikiran hendak mengatakannya ia jatuh dalam representasi dan manifestasi *Ada*! Dan pada level ini, pemikiran pun jatuh ke pengetahuan sekunder (empiris, opini). Kesimpulannya, pengetahuan tertinggi tentang *Ada* tetap mungkin, tetapi karena di titik ini persinggungannya begitu rapat, maka pengetahuan ini *tak bisa diungkapkan*.

Pada poin ini, menghadapkan Parmenides dan Herakleitos secara diametral membuat kita berada dalam *impasse* (dari bahasa Prancis yang artinya *jalan buntu*). Jika pengetahuan tentang *Ada* Parmenides berujung pada *mutisme* (kebisuan) karena apa yang dipikirkan (dimengerti) tak bisa diungkapkan; bukankah hal yang sama terjadi dengan Herakleitos yang dianggap mengatakan segala sesuatunya mengalir, senantiasa *menjadi*? Bila air selalu mengalir berganti, mana mungkin kita menamainya sungai? Kapan persisnya identitas sungai bisa dimunculkan bila yang di depan mata senantiasa *menjadi*? Lebih parah lagi, bila menarik secara konsekuen tesis *menjadi* ini: kita sendiri sebagai subjek penglihatpun juga selalu *menjadi*. Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa menjadikan Herakleitos sebagai filsuf *Menjadi* (*Becoming*) artinya menyamakan

Herakleitos dengan Parmenides: keduanya tersudutkan di jalan tanpa ujung.[62]

Masalahnya, benarkah Herakleitos filsuf *Menjadi*? Bila Nietzsche sendiri jelas menunjukkan preferensinya kepada Herakleitos, dalam arti apa ia herakleitian? Apakah Nietzsche juga mengutamakan *Menjadi* daripada *Ada*? Menjadi menarik untuk diungkapkan di sini betapa analisis yang dibuat Nietzsche atas Herakleitos ternyata tidak jauh berbeda dengan beberapa pendapat ahli filsafat Yunani yang mengatakan bahwa tesis Herakleitos sebagai Filsuf *Menjadi* harus dilihat secara lebih subtil, dikontekskan secara lebih luas dalam pemikiran Herakleitos yang lebih pokok, yaitu soal *kontradiksi*.

Tanpa menutup-nutupi sedikitpun, Nietzsche menulis di buku *Inilah Manusia*, bagian retrospeksi "Lahirnya Tragedi" § 3, preferensi dan pengakuan kedekatannya dengan warisan pemikiran Herakleitos:

> "[…] lebih dari pada yang lainnya, aku merasa ada kedekatan kehangatan dan kedekatan keberanian dengan Herakleitos. Afirmasi pada apa yang senantiasa mengalir dan afirmasi pada *kehancuran*, unsur menentukan untuk sebuah Filsafat dionysiak, kata ya pada kontradiksi dan kata ya pada peperangan, kemenjadian, dengan penolakan radikal atas konsep 'ada'—di situlah aku harus mengakui bahwa itu semua sangat dekat denganku."

---

62 Kesan saya, Bung Hatta dalam *Alam Pikiran Yunani* halaman 23 memiliki tesis yang mempertahankan Heraklitos-Menjadi *versus* Parmenides-Ada. Beliau menulis: "Ajaran Parmenides, yang berpokok kepada yang Satu dan Tetap, bertentangan dengan ajaran Herakleitos. Pertentangan itu tampak pula pada paham keduniaan mereka. Herakleitos adalah nabi daripada yang bergerak senantiasa, yang selalu dalam kejadian. Parmenides nabi daripada yang tetap, yang tidak berubah-ubah. Bangun dunia Herakleitos *dinamis*, Dunia Parmenides *statis*." Bila membaca fragmen-fragmen Heraklitos sendiri, pendapat umum mengenai Heraklitos-*Menjadi* harus dipertimbangkan kembali.

Lebih lanjut, di paragraf tersebut Nietzsche bahkan mengatakan bahwa ide *Kekembalian Abadi* yang diajarkan oleh Zarathustra pun barangkali sudah diajarkan oleh Herakleitos. Nietzsche memang tampak mengagumi Herakleitos yang menurutnya dicirikan oleh sikap "berjarak dan dipenuhi ketenangan rajawi" (*Filsafat Pada Zaman Tragis Yunani*, § 2). Herakleitos adalah figur filsuf yang "bangga diri", dan itu muncul karena ia mencari jalan filsafatnya secara "soliter" dan dalam "kesepian" bak "pertapa Efesus dari kuil Artemis" (*Filsafat Pada Zaman Tragis Yunani*, § 8). Di samping pujian penuh simpati kepada Herakleitos, beberapa istilah Nietzsche tentang bayi, permainan bayi, permainan seniman, pertandingan, peperangan, api, kontradiksi, dan harmoni sebagai anak *Eris* (pertentangan), bisa dengan mudah disejajarkan dengan Filsafat Herakleitos.

Bila melihat kutipan singkat di atas, Nietzsche memaparkan dua hal tentang Herakleitos: pertama, soal *pemikiran tentang kontradiksi*, dan kedua, soal *menjadi*. Mengenai hal terakhir inilah cap *menjadi* sering dikenakan kepada Herakleitos. Dan Nietzsche terbukti sangat tajam untuk mengatakan kedua-duanya, karena dua hal itu memang harus ditimbang bersama-sama. *GS* "Buku Kelima", § 357, mengatakan: "Secara instingtif kita memberikan makna yang lebih mendalam dan nilai yang lebih kaya kepada menjadi, perkembangan, daripada kepada yang 'ada'—kita sama sekali tidak percaya lagi pada nosi 'ada'—".

Kemudian dalam *Filsafat Pada Zaman Tragis Yunani*, § 5: "Secara umum Herakleitos menolak ada untuk menampilkan sebuah dunia yang dijiwai oleh fluktuasi …". Dan pada buku *Manusiawi Terlalu Manusiawi I,* § 2, Nietzsche menulis: "Segalanya adalah hasil sebuah menjadi: sama sebagaimana yang tiada itu tidak ada, kebenaran-kebenaran abadi tidak ada; yang tiada tidak ada, semua menjadi." Membaca kutipan-kutipan singkat tersebut, ada kesan seolah-olah Nietzsche mengafirmasi bahwa Herakleitos adalah filsuf *Menjadi*,

seolah-olah Nietzsche sendiri mengadopsi pemikiran *menjadi* tersebut, sehingga *Ada* sama sekali ditolak.

Tetapi, sesungguhnya, preferensi pada yang *Menjadi*—sebagai titik ekstrem untuk mengambil jarak dari posisi statik dan metafisis *Ada*—harus dikontekskan dengan pemikiran lain dari Herakleitos tentang *kontradiksi*. Nietzsche sendiri tidak melupakan hal itu. Pada buku *Filsafat Pada Zaman Tragis Yunani*, § 5, Nietzsche menerangkan bahwa intuisi terdalam dari Herakleitos adalah "segala sesuatunya selalu menyingkapkan lawannya dari dirinya sendiri." Inilah yang di mata Nietzsche membuat "Aristoteles menuduh Herakleitos melakukan kejahatan agung di depan pengadilan akal budi, ia menuduh Herakleitos melakukan dosa terhadap prinsip kontradiksi".[63]

Dan lebih tajam lagi, dalam paragraf yang sama Nietzsche menerangkan: "Bagi Herakleitos, madu itu sekaligus pahit dan manis, dan dunia itu sendiri adalah sebuah panci pencampur yang senantiasa harus digoyang. Segala yang menjadi lahir dari peperangan dari unsur-unsur yang berlawanan (*tout devenir naît de la lutte des contraires*)". Jelas di sini bahwa, Nietzsche menempatkan gerak *menjadi* dalam pemikiran Herakleitos yang lebih luas, yaitu dalam pemikiran tentang *kontradiksi* (dari kata Latin *contra* dan *dicere-dictio* yang artinya mengatakan/perkataan yang saling berlawanan). Herakleitos tidak bisa disederhanakan sebagai pemikir mobilisme universal (seolah-olah segalanya menjadi, titik). Kemenjadian yang dipikirkan lebih merupakan *gerak internal* yang secara niscaya selalu ada dalam realitas yang adalah *kontradiksi*. Di mata Herakleitos, realitas itu kontradiktif, realitas adalah kontradiksi. Namun, kontradiksi tidak berarti lalu *impasse* (jalan buntu); justru

63 G. Colli dan M. Montinari memberi catatan atas teks kutipan Nietzsche tentang Herakleitos. Teks tersebut berasal dari fragmen Herakleitos no. 8, 10, 51, 88, 126 (fragmen dari Diels-Kranz). Sedangkan kutipan tentang Aristoteles, bisa dilihat pada teks-teks Aristoteles: *Topique* 159 b 31 ; *Fisika* 185 b 20 ; *Metafisika* 1005 b 25, 1010 a 13, 1012 a 24, 1062 a 32, 1063 b 24 (*La philosophie à l'époque tragique des Grecs,* hlm. 228).

kontradiksi itulah—adanya kesalingberlawanan—yang membuat realitas bergerak, mengalir, dan hidup.

Untuk makin memperjelas, dalam *Filsafat Pada Zaman Tragis Yunani*, § 6, Nietzsche menerangkan pemikiran Herakleitos tentang kontradiksi sebagai berikut:

> "[…] Herakleitos terus berseru 'Yang Satu adalah Banyak'. Banyaknya kualitas-kualitas yang bisa diamati sama sekali bukan esensi-esensi, juga bukan hantu-hantu yang diciptakan indera kita [hipotesis yang pertama berasal dari Anaxagoras, sementara yang kedua berasal dari Parmenides]; kualitas-kualitas yang banyak itu sama sekali bukan ada imobil satu-satunya yang ada, juga bukan penampakan yang senantiasa bergerak melewati roh kita. Hipotesis ketiga, satu-satunya hipotesis yang dipegang Herakleitos tak seorangpun bisa menebaknya pun bila ia dibantu dengan dialektika atau hitung-menghitung; karena yang ia temukan itu memang sangat jarang, bahkan dalam domain mistikpun apa yang ia temukan termasuk hal yang sulit untuk dipercaya, dan di antara berbagai metafora kosmis yang paling fantastis pun apa yang ditemukan Herakleitos sulit dipercaya. Dunia adalah *permainan* Zeus, atau dalam istilah fisikanya, dunia adalah permainan sang api dengan dirinya sendiri; hanya dalam arti seperti itulah yang Satu adalah sekaligus yang Banyak."

Dengan demikian jelas bahwa, di mata Nietzsche, orang yang bisa dikatakan secara konsisten mengatakan satu-satunya *Ada* sebagai *Menjadi—Menjadi* sebagai esensi realitas—adalah *Anaxagoras*, bukan Herakleitos. *Sang filsuf Menjadi adalah Anaxagoras*. Dan lawan diametral Anaxagoras adalah Parmenides yang mengatakan bahwa yang *Menjadi* hanyalah fluktuasi empiris yang menipu akibat penginderaan kita. Bagi Parmenides, yang esensial dan kekal (*Ada*) bisa ditangkap bukan melalui indera, melainkan lewat pemikiran.

Sedangkan Herakleitos, dikatakan Nietzsche, adalah yang mengajukan hipotesis ketiga. Artinya, Herakleitoslah yang berusaha memikirkan, dalam sebuah cara berpikir *incroyable* (sulit untuk dipercaya), posisi intuitif untuk memahami *yang kontradiktif* (bahwa yang Satu adalah Banyak sekaligus, bahwa *identitas* pada dirinya sendiri sebuah *multiplistas*, bahwa dalam yang *Ada* ditemukan gerak *menjadi*, dan dalam fluktuasi gerak *menjadi* ada sebuah *Ada*). Cara berpikir seperti ini memang betul-betul sulit-dipercaya: bagaimana mungkin kita bisa mengatakan bahwa A sekaligus non-A? Bukankah ini menghina seluruh akal sehat dan kemampuan akal budi manusia? Tak heran kalau pengajuan pola pikir ganjil seperti itu membuat Herakleitos mendapatkan julukan *Si Gelap*.

Pemikiran Herakleitos memang gelap. Ia hanya meninggalkan fragmen-fragmen frase atau kalimat. Jumlah fragmen yang diakui para ahlipun berbeda-beda, edisi Diels-Kranz menyebutkan adanya 126 fragmen, edisi Burnet[64] memakai 130 fragmen, dan edisi Yves Battistini memuat 160 fragmen. Bila dalam soal jumlah saja ada variasi seperti itu, bisa dibayangkan perdebatan yang muncul mengenai tafsir atas pemikirannya.

Herakleitos adalah filsuf Ionian dari abad kelima sebelum Masehi. Ia masuk dan melanjutkan tradisi besar filsuf-filsuf Alam (*alam* yang bahasa Yunaninya *physis* tidak merujuk pada alam material yang pejal dan mati; justru sebaliknya, kata filsuf Alam artinya adalah filsuf yang mencari *arche*, prinsip dalam arti *daya energi vital* yang bisa menjelaskan seluruh alam semesta). Filsuf Alam Ionian mencari *arche*. Kata ini dalam bahasa Yunani memiliki dua arti, pertama berarti "prinsip yang memulai", yang kedua berarti "prinsip yang memerintah". Dengan demikian, *arche* dicari untuk menjelaskan *asal mula* alam semesta sekaligus untuk menjelaskan bagaimana *struktur penopang* alam semesta bekerja sehingga alam tetap berjalan seperti sekarang ini. Bisa dipahami bahwa dalam

64 John Burnet, *Early Greek Philosophy,* New York: The Meridian Library, 1957.

konteks ini, pencarian *arche* sebagai prinsip vital (pengawal dan penyangga kehidupan) lalu bersinggungan dengan yang ilahi (dewa-dewi). Thales yang menyimpulkan Air sebagai *arche*—sumber dan penyangga kehidupan semesta—disebutkan mengatakan bahwa "segala sesuatunya penuh dewa-dewi". Anaximenes yang menemukan Udara sebagai *arche* memberikan predikat-predikat ilahi kepada Udara: "yang tak terlahirkan, yang tak mati, yang melingkupi segala sesuatunya". Sebuah teks yang diasalkan kepada Anaximenes mengatakan: "Udara menjadi substansi yang satu atau lainnya lewat tingkat-tingkat kondensasi (pemampatan) dan dilatasi (pemuaian)." Fragmen lain menyebutkan: "Sama halnya dengan jiwa kita, yang adalah udara, ia menopang kita, napas dan udara melingkupi seluruh dunia." Herakleitos yang menemukan Api sebagai *arche* pun dianekdotkan sebagai dia yang berada di depan perapian dan mengatakan "ada dewa-dewi di situ".

Para filsuf Ionian sebelum Herakleitos, artinya dari abad ke-6 SM, pada umumnya berasal dari kota-kota besar di pantai Asia Kecil. Di Miletos ada Thales, Anaximandros dan Anaximenes. Herakleitos sendiri berasal dari kota Efesus. Ia yang hidup di abad ke-5 SM sempat menyaksikan hancurnya kota Efesus dan Miletos pada tahun 498 SM akibat serbuan bangsa Persia. Menurut legenda, Herakleitos yang berasal-usul dari keluarga Androklides (artinya keturunan keluarga pendiri kota Efesus, keluarga yang secara tradisi memiliki fungsi imami) tidak mau lari meninggalkan kotanya yang hancur. Dia tidak mau dibuang seperti nasib yang dialami Xenophanes dan Pythagoras (dua orang yang juga berasal dari Ionia).

Mengikuti tradisi Ionia, Herakleitos menulis sebuah prosa berjudul *Tentang Alam* (*Peri Phuseos*). Prosa ini merupakan kumpulan enigma, peribahasa-peribahasa gelap yang tampak sinis arogan dan bergaya tinggi serta penuh ambiguitas. Apa yang dituliskan bisa dianalisis dalam beberapa tingkatan tafsir: bisa jadi dia bicara tentang Alam, bisa jadi juga sekaligus dia bicara tentang Manusia. Bisa

saja ungkapan itu memiliki makna konkret yang bisa ditebak langsung, bisa jadi juga mengandungi maksud yang lebih kompleks dan luas. Satu contoh kecil adalah omongan Herakleitos tentang *Api*. Beberapa fragmen Herakleitos (mengikuti penomoran Diels-Kranz) mengatakan sebagai berikut ini. Fragmen 84a: "Api itu beristirahat dengan berubah-ubah/bergerak-gerak"; fragmen 64: "Petir adalah yang memerintah alam semesta ini"; fragmen 90: "Segala sesuatunya dipertukarkan dengan api, dan api dipertukarkan dengan segala sesuatunya, sama seperti barang dagangan dipertukarkan dengan emas dan emas dengan barang dagangan". Ada berbagai tingkatan tafsir di sini tentang *Api*. Secara inderawi langsung, api memang saat berdiam diri nyalanya bergerak-gerak; lebih kompleks lagi, ide ini mewakili ide rumit Herakleitos tentang kontradiksi bahwa *sesuatu itu diam dengan bergerak*, bahwa gerakan *menjadi* tidak menafikkan adanya sebuah substrat *Ada*. Dalam diam yang bergerak itulah Herakleitos sering berbicara tentang *perang* atau *konflik* sebagai "bapak segala sesuatu" (bandingkan fragmen 53). Perihal fragmen 64 yang berbicara tentang Petir: secara langsung orang akan tahu bahwa Zeus dengan senjata petirnya mengatur segala sesuatunya entah itu di atas dunia entah itu di khayangan para dewa-dewi. Tetapi, pada level metafisis, petir juga menyimbolkan *Api* yang bagi Heraklitos adalah *arche* (asal dan penyangga) alam semesta. Sementara fragmen 90 berbicara lebih luas mengenai kosmologi Herakleitos. Bagi Herakleitos, proses metamorfosis alam dimulai dari *Api*—yang berkat kekuatan *logos*, kekuatan dewa yang menopang segalanya—berubah menjadi uap Udara, lalu menjadi Air lautan. Dari lautan inilah lahir bumi, langit, dan segala isinya. Air lautan kemudian berubah sebagian menjadi api dan sebagian lainnya menjadi *praester* (uap). Bisa dibayangkan bahwa udara lembab yang menguap dari air laut (dan juga dari bumi dan segala isinya), pada ukuran tertentu akan saling bertemu dan menghasilkan api (petir). Kosmogoni ini juga bisa dibaca dalam fragmen nomor 31. Bila melihat ini, bisa dipahami bagaimana *Api*

menjadi alat tukar pokok bagi segala sesuatunya. *Api* menjadi asal, penopang, dan penjelas *ada*nya segala sesuatu, baik di tingkatan kosmis maupun tingkatan antropologis (dalam diri manusia juga ada *api*, yang adalah *psyche*—yang terdalam dalam diri manusia). *Peri Phuseos* praktis berbicara tentang Fisika dan Metafisika sekaligus, kosmologi dan Antropologi sekaligus. Prosa ini mencari yang terdalam dari realitas (*arche*). Dari sedikit uraian di atas tampak bahwa pokok pikiran Herakleitos terutama membahas kontradiksi sebagai yang inheren dalam realitas, kontradiksi sebagai pengawal dan penyangga realitas. Alam yang kelihatannya diam ternyata senantiasa bergerak berubah; dan gerakan perubahan dalam alam ini bukanlah gerakan yang terserak dan tanpa pola, gerakan ini disangga oleh *sebuah* prinsip (*Api* sebagai *arche*) yaitu kontradiksi.

Jika demikian, bagaimana mungkin tradisi filsafat secara umum mencap Herakleitos sebagai sang Filsuf *Menjadi*? Rupanya Platon dan Aristoteleslah yang membuat orang berpikir demikian. Dalam *Kratylos* 402a, Platon menulis dialognya seperti ini: "*Socrates: Heraclitus says, you know, that all things move and nothing remains stills, and he likens the universe to the current of a river, saying that you cannot step twice into the same stream*." Dari uraian inilah mulai *cap* kepada Herakleitos sebagai filsuf yang mengatakan *hoti panta chorei kai ouden menei* (*semuanya menjadi dan tak ada sesuatupun yang menetap*). Kratylos (dan juga Protagoras yang dikenal dengan doktrin-doktrin sensualisnya) pada zaman Platon memang dikenal sebagai orang yang mengaku-aku diri sebagai kaum herakleitian. Masalahnya, kalau dikembalikan ke fragmen-fragmen Herakleitos sendiri, apa yang terlihat ternyata lebih subtil daripada kesan umum yang diberikan Platon di atas.[65]

---

65 Abele Jeannière, seorang hellenis dari Prancis, dalam bukunya *La Pensée d'Héraclite d'Ephèse*, Paris: Aubier, 1959, hlm. 13, mengatakan bahwa kata *panta rhei* yang sering dilabelkan pada Herakleitos untuk menamainya sebagai *Filsuf Menjadi* ternyata tidak bisa ditemukan dalam fragmen-fragmen Herakleitos sendiri. Tidak ada. Menurutnya, kesalahan penamaan ini sudah dimulai oleh Platon (*Kratylos* 402a) dan Aristoteles (*Metafisika Alfa* 6,

Untuk tegasnya, bisa dikatakan bahwa *pelabelan* Herakleitos sebagai Filsuf *Menjadi* penanggungjawabnya adalah Platon; sementara pemikiran Herakleitos sendiri sama sekali tidak bisa direduksi dalam doktrin mobilisme universal seperti itu. Lalu, mengapa Platon bisa berkesimpulan seperti di atas? Kemungkinan besar, Platon menggunakan tradisi yang beredar saat itu yang mengisahkan Herakleitos sebagai filsuf yang mengatakan "kita tidak bisa masuk ke dalam sungai yang sama dua kali" (maksudnya adalah: oleh karena air dalam sungai itu selalu bergerak, berubah, *menjadi*, maka sungai itu tidak pernah sungai yang sama; sehingga dengan demikian kita tidak akan pernah bisa masuk dua kali dalam sungai yang sama mengingat airnya selalu sudah berubah).

Apakah ungkapan di atas tidak ada dasarnya dari Herakleitos sendiri? Tradisi itu tidak sepenuhnya salah, tetapi juga tidak benar seluruhnya. Memang ada fragmen 91 yang bisa dijadikan landasan:

> "Orang tidak bisa turun dua kali dalam sungai yang sama, juga tidak bisa menyentuh dua kali dengan kondisi yang sama substansi yang bisa musnah, karena cepat dan singkatnya perubahan substansi itu yang terserak dan terkumpul secara baru, lebih tepat dikatakan bukan setelahnya atau secara baru lagi, substansi itu terkumpul dan menyerak, muncul dan pergi dalam waktu yang bersamaan."

Fragmen ini sudah memberi petunjuk bahwa soalnya bukan melulu "sungai yang sama tidak ada". Dua fragmen lainnya dari Herakleitos yang berbicara tentang sungai akan lebih memperjelas duduk perkara yang sebenarnya dimaksud Heraklitos. Fragmen 12 mengatakan "Mereka yang turun ke sungai yang sama, air yang

---

987a). Abele Jeannière mengutip pendapat ahli Yunani lain yang bernama Werner Jaeger. Dalam *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford at the Clarendon Press, 1948 (first edition 1947, translated from German Manuscript by Edward. S. Robinson), pada catatan kaki 4, hlm. 228, W. Jaeger meneguhkan bahwa kata *panta rhei* bukan dari Herakleitos. Doktrin ini kemungkinan besar berasal dari Platon (Jaeger menambahkan kutipan lain dari Platon di *Kratylos* 440c dan *Theaitetos* 189e).

selalu baru membasahi mereka". Sementara fragmen 49a menyebutkan: "Kita turun dan kita tidak turun dalam sungai yang sama". Bila membaca dua fragmen ini, menjadi jelas bahwa masalah yang diajukan Herakleitos bukan hanya bahwa "air baru selalu ada dalam sungai yang sama", tetapi juga bahwa "orang yang turun ke sungai yang sama bukanlah orang yang sama". Jadi, untuk menyimpulkan Herakleitos sebagai Filsuf *Menjadi* hanya berbekalkan afirmasi bahwa "kita tidak bisa masuk ke dalam sungai yang sama dua kali", di situ harus dipikir benar-benar bahwa bukan hanya *sungai*nya yang selalu berubah, tetapi *kita*nya pun selalu berubah.

Bila semuanya senantiasa berubah, menjadi pertanyaan kritis di sini, bagaimana mungkin penyebutan "kita" dan "sungai" masih bisa dilakukan? Di sini kita terbentur dalam ketidakmungkinan untuk berujar. Tidak, bila Herakleitos memang ekstrem mengusulkan *Menjadi* sebagai doktrinnya, ia tentu tidak akan menulis apa-apa. Soal yang diajukan Herakleitos bukanlah perdebatan antara *Ada* (*Being*) atau *Menjadi* (*Becoming*), bukan pula soal *Ada* (*Being*) atau *Tiada* (*Nothing*). Yang dicari Herakleitos adalah *arche* dari alam semesta, atau realitas terdalam dari alam semesta ini. Ia menemukan adanya kaitan *Menjadi* dan *Ada* dalam realitas. Yang namanya *substansi*[66] (contohnya *Api*) tidak pernah bersifat pejal mampat, karena *Api* ini *selalu bertransformasi*, bergerak, diatur oleh sebuah prinsip gerakan dari dalam. Uniknya, meski substansi ini berubah-ubah, ada semacam identitas yang bertahan. Multiplisitas yang

66 Kata *substansi* sering diasosiasikan dengan ide tentang inti sejati sesuatu yang bersifat keras dan pejal. Menurut etimologinya, substansi berasal dari kata Latin *sub-stare* (*stare* artinya *diam,* dan kata *sub* menunjukkan *sesuatu di bawahnya*) yang bisa diartikan *belum diam, tidak diam.* Pemikir besar lainnya yang bertendensi herakleitian adalah Hegel. Bisa dikatakan bahwa ide jeniusnya tentang dialektika merupakan proyek *de-substansialisasi* atas substansi (kepejalan inti sebagaimana dipikirkan biasanya). Dengan dialektika seperti itu Hegel hendak menunjukkan bahwa pada tiap inti sesuatu dengan sendirinya sudah ada *gerakan,* inti sesuatu tidak pernah *diam,* dari dirinya sendiri ia sudah mengandungi *gerak negasi* dari *an sich* ke *für sich* untuk akhirnya kembali ke *an und für sich* dalam sebuah *aufhebung* (pelampauan).

muncul akibat perubahan tidak menghilangkan identitas substansi tersebut. Dengan demikian, Herakleitos mengintuisikan sebuah identitas yang tidak pejal mampat tetapi justru bergerak dalam multiplisitas. Identitas itu sendiri adalah sebuah multiplisitas, atau dalam bahasa herakleitian Yang *Satu* adalah sekaligus *Banyak*.

Dengan cepat, akal sehat manusia melihat bahwa ada sesuatu yang kontradiktif di situ. Mana mungkin yang satu *kok* banyak? Yang satu adalah satu, yang banyak adalah banyak. Bukankah cara berpikir manusia normal adalah seperti itu: ada identifikasi jelas antara kata dengan realita. Sebuah A tidak bisa sekaligus dikatakan sebagai non-A. Inilah yang disebut sebagai *prinsip identitas*, atau sering dikatakan juga sebagai *prinsip non-kontradiksi*. Logika manusiawi menghendaki bahwa baik dan jahat tidak bisa dicampuradukkan: yang baik adalah baik, yang jahat adalah jahat, titik. Prinsip identitas seperti ini sering dilambangkan dengan kopula *sama dengan* (=) untuk menunjukkan adanya korespondesi antar dua hal yang dibicarakan (ide/konsep dengan kenyataan/realitas yang dimaksud). Tuntutan logis manusiawi ini pada titik ekstremnya bisa menjadi dogmatis: menghendaki bahwa realitas bisa di*fixed*kan dalam sebuah ada pejal. Kita mungkin mendengar ungkapan "Derrida adalah filsuf posmo". Ungkapan yang mengidentikkan ide-ide Derrida dengan Postmodernisme ini bagi para pengikut Derrida akan dirasakan sewenang-wenang, ideologis, ekspresi logika *identitaire* yang menindas realitas/Derrida. Pada kenyataannya, dalam pengalaman, Derrida sendiri bisa jadi *post* strukturalis, nietzschean, dekonstruksionis, *avant-gardist*, atau pada titik ekstremnya, Derrida sendiri tidak bisa dilabeli apa pun. Tuntutan pengalaman menghendaki kita menghargai bahwa realitas itu *senantiasa berubah*, selalu lolos dari identifikasi sewenang-wenang. Risiko ekstrem di sini adalah Relativisme *pur et simple* (Relativisme dalam arti sebenarnya, yang merelatifkan semuanya *meski dia tahu* bahwa doktrin relativis itu sendiri memiliki klaim mutlak dalam arti Relativisme seperti itu menolak direlatifkan). Kehebatan

Herakleitos justru terletak dalam kemampuannya *memikirkan realitas kontradiktif*. Realitas mengandungi sebuah *identitas yang bergerak*. Mengutip pendapat Goenawan Mohamad,[67] bisa dikatakan Derrida itu manusia, dan manusia dalam Filsafat Jawa adalah *dumadi* (dari kata *dadi* yang artinya "jadi, selesai" dengan mendapatkan sisipan *um* yang memberikan gerakan menjadi pada kata "jadi, selesai" tersebut; manusia sebagai *dumadi* artinya manusia itu sendiri *selalu sedang bergerak menjadi manusia*). Dengan berpikir seperti itu, kontradiksi antara Derrida yang *bisa* dilabeli dan Derrida *tidak bisa* dilabeli bisa dipahami: Derrida adalah makhluk yang *sedang menjadi*. Lepas dari label posmo atau apa pun, tanpa menafikkan kenyataan bahwa tiap detik sel-selnya *berubah* dan bisa jadi suatu ketika nanti ide-idenya berubah, seorang Derrida tetap seorang Derrida. Dapat disimpulkan bahwa pemikiran Herakleitos mengenai kontradiksi bukannya menolak mentah-mentah prinsip identitas, tetapi justru *memperluas* dan *memperkaya* prinsip tersebut. Identitas tidak lagi tertutup, melainkan terbuka. Dan prinsip identitas yang terbuka itulah yang menghargai tuntutan logis sekaligus tuntutan pengalaman (realitas pada senyatanya yang apa adanya). Dengan uraian di atas, kembali ke contoh soal kebaikan dan kejahatan, maka bisa dipahami mengapa Herakleitos mengatakan "baik dan jahat itu satu" dalam fragmen 58.

Bila demikian halnya, maka semua omongan Herakleitos mengenai "*polemos* (*perang* atau konflik, akar kata untuk 'polemik') sebagai bapak segala sesuatu", *harmonia* (harmoni, keadilan) yang justru lahir dari *discordia* (pertentangan), Api yang beristirahat dengan bergerak-gerak, dan berbagai perumpamaan tentang Api sebagai *Logos* atau Api adalah asal-usul segala sesuatu, semuanya itu harus dipahami dalam konteksnya sebagai upaya Herakleitos mengungkapkan pemikirannya *tentang kontradiksi*. "Haruslah dimengerti bahwa konflik itu komunitas, pertentangan adalah ke-

67 Goenawan Mohamad, *Setelah Revolusi Tak Ada Lagi,* halaman 194.

adilan, segalanya lahir berkat pertentangan dan keniscayaan", demikian kata fragmen 80. Dalam sesuatu yang tampak satu, utuh sebenarnya ada unsur-unsur yang banyak. Dan dalam unsur-unsur yang tampaknya bertentangan, justru ada sesuatu yang satu dan utuh. "Dari yang berbeda lahirlah harmoni paling indah, pertentanganlah (*discordia*) yang melahirkan segala sesuatu", demikian kata fragmen 8. Harmoni, apa yang utuh dan indah, tidak muncul dari kerukunan keguyuban unsur-unsur yang saling setuju. Itu hanyalah harmoni statis. Harmoni *yang lebih tinggi*, yang dinamis justru hasil unsur-unsur yang bertentangan, buah dari konflik.[68] Untuk itulah Herakleitos menulis adanya dua macam harmoni "harmoni yang tidak kelihatan adalah lebih tinggi daripada harmoni yang kelihatan" dalam fragmen 54.

Untuk mengakhiri tukikan agak panjang lebar tentang Herakleitos, fragmen 67 ini bisa memberi gambaran sejauh mana Herakleitos mengungkapkan rasa baktinya pada pemikiran tentang kontradiksi: "Tuhan (dewa, yang ilahi) adalah siang dan malam, musim dingin dan musim panas, perang dan perdamaian, kenyang dan lapar; ia berubah seperti Api, sebagai campuran untuk wewangian ia diberi julukan sesuai masing-masing aroma (yang muncul dari campuran tersebut)".

---

68 Zaman Orde Baru mengenal harmoni yang dipaksakan. Damai artinya tidak boleh ada konflik, tidak boleh mengkritik, semua harus diam-diam saja. Bila ada kejadian buruk, maka Koran atau Media tidak boleh menayangkannya. Bila ada yang berani menayangkan konflik, maka wartawan atau Koran akan dikenai sangsi berat. Memang lalu masyarakat tampak tenang, *adem ayem*, dan damai-damai saja. Sebaliknya, di zaman Reformasi ini, demokrasi berlangsung hingar bingar. Segala konflik meruyak memenuhi layar kaca dan media. Para intellektual dan komentator, bahkan para pejabat, saling buka mulut memberikan opininya yang bertentangan. Namun, bukankah justru dalam konflik yang ramai dan meriah ini – secara paradoksal – kita justru menemukan sebuah kedamaian yang lebih otentik? Justru dalam keterbukaan mengatakan apa yang tidak disepakati, lantas mendapatkan koreksi atau persepsi lain dari orang yang tidak setuju dengan kita, dengan cara demikian kita malah merasa damai? Suara kita lepas keluar, suara kita mendapatkan objektivasi dari pihak lain yang tidak sepakat dengan kita, dan dalam perjalanan zig-zag seperti itu konflik-konflik terpendam justru terpadamkan. Harmoni era Reformasi jelas lebih tinggi dan lebih bermutu daripada harmoni era sebelumnya.

2. Nietzsche sebagai Pemikir Kontradiksi

Melihat fragmen-fragmen dari Herakleitos dan membaca komentar Nietzsche terhadapnya, tidak bisa diragukan lagi bahwa ada pengaruh signifikan dari pemikir prasokratik ini pada Nietzsche. Pengumpamaan diri Nietzsche sebagai *nyala api* memperlihatkan secara nyata pengaruh pemikiran *Si Gelap* ini. Nietzsche menulis dalam *GS*, "Olok-Olok, Kelicikan, dan Dendam", § 62: "*Ecce Homo* (*Inilah Manusia*): Ya! Aku adalah asal-usulku./ Tak pernah puas bak nyala api,/ Aku menghabiskan diriku dengan berkobar,/ Menjadi cahaya apa saja yang kuambil,/ (Menjadi) arang apa saja yang kutinggalkan:/ Nyala api, memang itulah aku." Pemikiran tentang kontradiksi yang disimbolkan Herakleitos sebagai Api, diungkapkan kembali oleh Nietzsche yang melihat dirinya, dan juga realitas, sebagai sesuatu yang secara inheren mengandungi dua hal bertentangan: *sekaligus* diam teridentifikasi *dan* senantiasa berubah. Pada teks *Inilah Manusia* bab "Mengapa aku begitu bijaksana" § 1 Nietzsche dengan bangga menceritakan asal-usul gandanya, dirinya yang mengandungi unsur bapaknya (yang 'mati', *dekaden*, tangga akhir kehidupan) sekaligus unsur ibunya (yang 'permulaan', *ascenden*, awal tangga): "Asal-usul ganda itulah yang menjelaskan dengan baik netralitas, tiadanya pengambilan posisi di hadapan problem kehidupan dalam keseluruhannya [...] Aku mengenali keduanya, aku adalah kedua-duanya." Nietzsche adalah dua-duanya. Ia tidak ingin secara naif mengikuti kepolosan Unta yang iya-iya begitu saja terhadap apa pun yang terjadi; ia bukan pula Singa yang raungan menidaknya secara terus-menerus menampakkan unilateralitas pandangan naifnya. Nietzsche adalah Bayi, yang *melampaui* posisi naif iya dan naif tidak, dan *merangkumnya* dalam sebuah *iya sekaligus tidak* pada apa pun yang datang.

Pengaruh lainnya tampak dalam banyak ungkapan Nietzsche tentang *polemos* (perang). Dalam buku *Senjakala Berhala-Berhala*[69] "Pepatah-Pepatah dan Ucapan-Ucapan Begitu Saja", § 8: "*Dipelajari dari sekolah perang dalam hidup*: yang tidak membunuhku menguatkan aku." Sering kali ucapan bernada perang Nietzsche dikaitkan dengan ambisi vitalis dan nihilis seorang manusia eugenis pemenang lomba *survival of the fitest*. Menurut penulis sama sekali bukan itu maksud Nietzsche. Perang, konflik atau polemik adalah Api, hakikat kontradiktif realitas itu sendiri. Itulah yang hendak dikatakan Nietzsche. Berperang memang memerlukan kodrat kuat, dan hanya orang berkodrat kuatlah yang bisa berperang secara loyal (*berduel secara loyal*, mengikuti tatacara permainan yang *fair*). Karena peperangan adalah hakikat dan jatidiri realitas, soalnya bukanlah menghentikan peperangan dengan kemenangan. Sama sekali bukan. Realitas tidak akan pernah berhenti berperang, ia akan terus ada dalam konflik. Untuk itulah peperangan sebagai realitas apa adanya harus dihadapi sebagai ajang latihan untuk selalu memperkuat diri, mentransformasikan diri. Hanya orang lemah yang takut berperang, sehingga menginginkan berhentinya peperangan dalam sebuah *Sabbat dari Sabbat* (entah dengan memenangkannya sekali untuk selama-lamanya, entah dengan mundur dan mengalah). "Sabbat" adalah hari libur, hari istirahat seperti hari Minggu di tempat kita. Nietzsche menolak dan menghindari pretensi pencarian istirahat kekal seperti umpamanya kita menghendaki sebuah hari Minggu yang paling Minggu. Teks Nietzsche dari *Inilah Manusia*[70] "Mengapa Aku begitu Bijaksana", § 7, menguraikan dengan bagus maksud kecintaan Nietzsche kepada perang (*polemos*).

---

69 Teks ini saya terjemahkan dari edisi Perancis *Crépuscule des Idoles* (CI, terjemahan dari teks Jerman *Götzen-Dämmerung*), Paris: Gallimard-Folio Essais, 1974, hlm. 12. Edisi ini terjemahan dari Jean-Claude Hémery, diperkaya dengan catatan dan teks varian dari Giorgio Colli dan Mazzino Montinari.

70 Lihat *F. Nietzsche: Œuvres*, hlm. 1217-1218.

"Perang adalah hal lain. Secara kodrati, aku suka bertempur. Menyerang, ada dalam insting-instingku. *Mampu* menjadi lawan, menjadi sang lawan—itu menuntut kodrat yang kuat. Yang jelas, *mampu* menjadi lawan, itu inheren pada kodrat yang kuat. Kodrat yang kuat membutuhkan perlawanan, konsekuensinya, ia membutuhkan tantangan. Kekuatan, secara niscaya memiliki kecenderungan agresif, sama halnya rasa dendam dan sakit hati secara niscaya ada pada kelemahan. […] Kekuatan seorang penyerang *diukur* dari lawan yang dia butuhkan; semua pertumbuhan dapat diketahui dari musuh—atau problem—lebih kuat yang dia cari. Filsuf yang suka bertempur memprovokasi problem dalam sebuah duel. Dalam duel itu, soalnya *sama sekali bukan* untuk memenangi lawannya, tetapi bagaimana melawan dengan mengerahkan seluruh kekuatan, keluwesan, dan keterampilan menggunakan senjata—di hadapan lawan yang *sejajar* … Menghadapi musuh dengan senjata yang sama—itulah syarat pertama sebuah duel yang *loyal*. Jika musuh sudah dianggap remeh, perang tidak mungkin dilakukan. Kalau segala sesuatunya dilihat dari *ketinggian*, *tidak ada* pembicaraan tentang perang di situ. Praktik perangku didasarkan pada empat prinsip berikut ini. Pertama-tama, aku hanya menyerang hal-hal yang besar—aku menunggu dan mengharapkan bahwa kesempatan itu datang. Kedua, aku hanya menyerang hal-hal yang terhadapnya aku tidak akan memiliki sekutu, di mana aku akan maju sendirian,—di mana hanya aku sendiri yang merisikokan reputasiku sendiri. Aku belum pernah melakukan apa pun di depan publik yang tidak mempertaruhkan reputasiku sendiri. Inilah kriteria *untukku sendiri* bagaimana seharusnya bertindak. Ketiga, aku tidak pernah menyerang pribadi-pribadi—aku hanya menggunakan pribadi-pribadi sebagaimana aku menggunakan kaca pembesar, yang dengan bantuannya kita bisa membuat jelas suatu keadaan meresahkan, sesuatu yang tersamar dan sulit untuk dilihat—yang menyangkut semua

orang. Dalam konteks seperti itulah aku menyerang David Strauss, lebih persisnya, kesuksesan sebuah buku sakit di antara orang Jerman 'terdidik'. Aku menangkap basah kultur itu! Secara demikian juga aku menyerang Wagner, lebih persisnya, kepalsuan, yang bukan daging juga bukan ikan, 'peradaban' kita yang mencampuradukkan antara madré (dekorasi memakai bahan-bahan kayu yang tidak asli) dengan kekayaan, dan mencampuradukkan akhir sebuah ras dengan orang-orang besar. Keempat, aku hanya menyerang hal-hal di mana tidak ada seorang pun yang hendak menerimanya, tanpa didorong rasa pahit. Justru kebalikannya, bagiku menyerang adalah tanda perhatian, sebuah kesempatan untuk berterima kasih. Aku menghormati, aku membedakan diriku dengan mengasosiasikan namaku pada sesuatu atau seseorang. Entah aku pro atau kontra,—bagiku sama saja. Jadi, kalau aku melakukan perang terhadap Kristianisme, aku berhak melakukannya, karena aku sama sekali tidak pernah disakiti atau merasa terganggu olehnya. Orang-orang kristiani paling serius, selalu cenderung dekat denganku. Aku adalah musuh *tak terelakkan* Kristianisme. Aku sendiri jauh dari menyimpan rasa sakit hati terhadap individu-individu yang telah menentukan nasib umat manusia selama ribuan tahun".

Perang adalah inti realitas, atau dengan kata lain, realitas tidak pernah pejal mampat. Ia selalu bergerak, berubah. Manusia yang kuat adalah manusia yang menerima gerakan dalam realitas apa adanya. Dengan begitu, ia selalu memasukkan dirinya dalam arus peperangan tanpa pernah berupaya berhenti di satu titik. Sekali berhenti artinya mengkhianati realitas. Afirmasi pada realitas ditunjukkan dengan memasukkan dirinya dalam gerak perang *iya sekaligus tidak* yang ada dalam dirinya sendiri, mengasahnya, mentransformasikannya tanpa henti, dan dengan begitu selalu menjadi makin kuat, senantiasa melampaui diri. Perang yang ia buat bukan karena sakit hati atau dendam, bukan pula karena pemujaan pada

jatuhnya korban. Tidak ada sentimen reaktif pada apa pun. *Apa yang ada* adalah perang dan pertentangan (kontradiksi), dan hormat serta perhatian kepadanya ditunjukkan dengan memasukkan dirinya dalam gerak peperangan tersebut.

Dalam perspektif *pemikiran tentang kontradiksi* inilah seluruh kritikan tajam Nietzsche kepada Metafisika tradisional bisa diterangi. Metafisika tradisional—di mata Nietzsche—memalsukan dunia dengan meng*ada*kan sesuatu (*Ada/Being/Sein*, essensi, *causa*) yang sebenarnya *tidak ada*. Oposisi yang dibuat Metafisika tradisional (atau contoh lain yang lebih mudah adalah oposisi yang dibuat agama-agama) antara sesuatu yang *lebih* riil, *lebih* sejati, *lebih* kekal dengan realitas apa adanya dilihat Nietzsche sebagai cerita mengada-ada, tipuan belaka. *Di balik* dunia ini ada *causa sui*, ada *Being* yang mengadakannya atau esensi yang mengadakan dan menopangnya; dan esensi itu bersifat kekal, sempurna, lebih berarti daripada dunia ini sendiri. *Di seberang* dunia ini ada surga, ada situasi sempurna dibandingkan apa yang ada di dunia ini. Posisi-posisi seperti itulah yang disebut Nietzsche sebagai posisi metafisis yang suka mereka-reka *die Hinterwelt* (*l'arrière-monde*, atau bisa diterjemahkan sebagai *dunia di balik sana*).

Jelas terlihat di sini bahwa, Nietzsche menjadi murid Herakleitos, tetapi jelas juga bahwa ia tidak menirunya mentah-mentah. Ia mengikuti Herakleitos *dengan caranya sendiri*. Sebagaimana Nietzsche tidak mau ditiru, demikian pula ia sendiri tidak pernah meniru orang lain. Ia hanya meniru pemikiran orang lain dengan cara menjadi dirinya sendiri. Herakleitos yang secara eksplisit membuat rujukan metafisis tentang adanya sesuatu yang ilahi, *Logos*, "Yang Satu, sang kebijaksanaan satu-satunya, yang sekaligus menerima dan menolak nama Zeus" (fragmen 32[71]) tidak ditiru oleh Nietzsche.

---

71 Abele Jeannière pada halaman 47 memberi catatan menarik: kata "sang kebijaksanaan" yang dalam bahasa Yunani normalnya harus diberi artikel maskulin (*ho sophos*) ternyata di teks Herakleitos diberi artikel *neutrum* (*to sophon*). Biasanya, artikel *neutrum* digunakan untuk memberi nama khusus,

Tetapi, intuisi bahwa yang terdalam dari realitas adalah kontradiksi, ambiguitas, campur aduk positif sekaligus negatif dilanjutkan. Pola yang sama akan ditemukan dalam relasinya dengan Schopenhauer, filsuf yang membangunkannya dari tidur lelap di bidang filologi ke bidang yang lebih filosofis. Ia mengikuti inspirasi Schopenhauer, tetapi menghilangkan inti metafisis pemikiran Schopenhauer tentang *Kehendak*.

Pencarian sebuah *Ada dalam dirinya sendiri* (yang dalam tradisi metafisis tradisional *secara karikatural* dikatakan sebagai *Idea* Platon, *Ousia* Aristoteles, *Res*-nya Descartes atau *das Ding an sich*nya Kant) yang bersifat *di balik dunia senyatanya* ditolak oleh Nietzsche. Perlu dicatat di sini bahwa penolakan Nietzsche terhadap, misalnya *Idea* Platon, adalah penolakan khas dari Nietzsche (maksudnya, bisa *valid* sejauh ada dalam bangunan pemikiran Nietzsche). Sejauh *Idea* dianggap sebagai *Hinterwelt*, maka *Idea* seperti itu memang ditolak oleh Nietzsche. Perkara *Idea*, atau *das Ding an sich* itu sendiri—dalam bangunan pemikiran Platon dan Kant—ternyata *tidak bisa direduksi* sebagai *Hinterwelt*, itu adalah perkara lain yang bukan tempatnya saat ini untuk diuraikan panjang lebar. Hanya perlu dimengerti bahwa Nietzsche mengkritik semua pemikir lainnya (misalnya, Platon atau Kant) berdasarkan konstruksi bangunan yang ia ciptakan sendiri. Di sinilah orisinalitas seorang pemikir dan sumbangannya yang memperkaya cara membaca pemikir sebelumnya.

Bagi Nietzsche, memang menjadi kecenderungan manusia untuk membuat fiksi tentang dunia yang *lebih* nyata daripada se-

---

memberi rujukan adanya sesuatu yang istimewa, singkatnya, menunjuk pada "sang kebijaksanaan *illahi*". Abele Jeannière dalam hal ini memberi rujukan karya W. Kranz, *Der Logos Heraklits und der logos des Johannes*, Rheinisches Museum für Philologie, 93 (1950), 81-86. Selanjutnya, referensi pada *Logos* illahi juga bisa dilihat pada fragmen 108 Herakleitos yang menyebutkan: "Dari segala apa yang pernah kudengarkan, tak seorang pun pernah sampai ke hal ini: menyadari bahwa ada sebuah kebijaksaan yang sama sekali terpisah dari segala sesuatunya."

nyatanya. Teks menarik dari *MBJ* § 4 mengatakan "[...] bahwa manusia tidak bisa hidup tanpa mengkaitkan dirinya dengan fiksi-fiksi logika, (tidak bisa hidup) tanpa menghubungkan realitas dengan sebuah dunia khayal yang absolut dan identik, [...]." Manusia cenderung menciptakan dunia khayali *Hinterwelt*. Mengapa? Nietzsche mengatakan: untuk *hidup manusia itu sendiri*. Dan meski model hidup seperti itu adalah model yang dilandaskan pada penilaian yang salah, toh kekeliruan itu *dibutuhkan* untuk hidup! Di sini kita memasuki aspek paradoksal dari pemikiran Nietzsche tentang kontradiksi. *Hinterwelt* itu palsu, fiktif, salah, tetapi dibutuhkan. Dalam teks yang sama (*MBJ* § 4) Nietzsche melanjutkan:

> "Membuang penilaian yang salah adalah sama dengan menolak hidup/kehidupan. Mengakui ketidakbenaran (*non-vérité*) sebagai kondisi kehidupan, itulah cara yang penuh bahaya untuk melawan makna nilai-nilai yang biasanya umum diterima. Dan sebuah Filsafat yang mengambil risiko seperti itu, otomatis dia sudah menempatkan dirinya melampaui baik dan jahat."

Kekeliruan adalah bagian tak terpisahkan dari kebenaran. Ambisi pokok Metafisika tradisional (atau agama-agama) adalah menemukan sebuah *kebenaran ultima* (kebenaran sebenar-benarnya yang merupakan dasar segala sesuatu). Pengandaiannya, bila kebenaran bisa dicapai maka kehidupan akan mencapai kesempurnaannya yang tertinggi. Di mata Nietzsche, ambisi *mati-matian* akan kebenaran ini memiliki risiko besar untuk mematikan separo dari kehidupan yang nyata. Mengapa? Karena pada kenyataannya hidup/kehidupan itu merupakan *campuran* kebenaran dan kekeliruan, maka ambisi untuk hanya menyisihkan kebenaran berisiko membinasakan aspek kekeliruan yang juga ada dalam hidup ini. Memang, di mata *para fanatik kebenaran*, mematikan bagian yang keliru adalah sesuatu yang tak bisa dielakkan. Tetapi, bila wajah

fanatik kebenaran itu, misalnya, terinkarnasi dalam diri Robespierre yang merasa dirinya sebagai penjelmaan roh murni Revolusi maka 60 sampai 80 kepala akan menggelinding di-*guillotine* dengan tuduhan kontra revolusi. Mengerikan. Pun, dalam tingkat personal, bila seorang individu menghendaki kebenaran, mau tak mau ia harus mematikan sebagian dari dirinya sendiri yang tidak selaras dengan kebenaran yang ia bayangkan. Nietzsche menunjuk dalam tradisi agama kristiani yang namanya *ideal asketik*. Dan persis dalam konteks seperti di ataslah Nietzsche mengkritik habis ideal tersebut: upaya penyucian diri yang mendasarkan diri pada sebuah *Hinterwelt* rupanya menyembunyikan wajah sadis pembinasaan sebuah aspek dari kehidupan itu sendiri (aspek dari kemanusiaan kita sendiri yang dianggap 'keliru, tidak selaras dengan ideal kesucian' harus dibunuh, *dimatiragakan*). Posisi Nietzsche: hidup harus diafirmasi, pun bila hidup itu ternyata mengandungi kebenaran dan kekeliruan, kedua-duanya haruslah diafirmasi secara kontradiktif (*iya dan tidak*) dan bukannya belum-belum sudah dipotong separo. Mematikan salah satu aspek artinya mengurangi, *mengamputasi* kehidupan itu sendiri.

Realitas apa adanya haruslah diterima secara apa adanya. Dunia yang ada adalah yang ada di depan diri kita. Dunia tersebut bersifat kaotis, campur baur, sekaligus benar dan salah, dan dunia seperti itulah yang mesti diafirmasi apa adanya. Kodifikasi, identifikasi, pencarian sesuatu yang absolut di balik dunia seadanya adalah upaya-upaya sakit para pemikir yang tidak berani menghadapi kontradiksi dan ambiguitas realitas senyatanya. Ketakutan dan kebutuhan akan pegangan membuat mereka menciptakan Logika, Metafisika, dan Agama. Bagi Nietzsche, "Hanya ada satu dunia, dan dunia tersebut adalah palsu, kejam, kontradiktif, sangat memikat, tanpa makna..." (kutipan dari Nietzshce, *Oeuvres Complètes*, buku XIII, hlm. 365–366). Itulah dunia senyatanya, yang jelas berbeda dengan dunia fiktif hasil rekayasa akal-akalan kaum metafisis. *Yang senyatanya* (dalam bahasa metafisis dikatakan sebagai *Ada/Being*)

dalam bahasa nietzschean sering diungkapkan dalam istilah-istilah "dunia, alam, hidup/kehidupan, realitas, pengalaman, fenomen, dan penampakan-penampakan". Dengan pemikiran kontradiktifnya, bagi Nietzsche *penampakan* pun adalah yang senyatanya, sama sebagaimana *yang mendalam* adalah juga yang senyatanya. Keduanya menjadi satu, tak bisa dipisahkan, saling tercampur aduk, dan kedua-duanya *berguna* bagi kehidupan manusia.

Persoalan ontologis (yang membicarakan *to on*, *ultimate being*, Ada *qua* Ada, Ada dalam dirinya sendiri) yang dideteksi oleh Nietzsche sebagai eskapisme menuju dunia ideal akhirnya menggiring analisis Nietzsche ke soal *Psikologi*. Maksudnya, pembicaraan ontologis (*à la* Metafisika tradisional) tetaplah berguna sejauh diagnosis atas gaya bicara itu memberi *indikasi* dan *simtom* kekuatan atau kelemahan vitalitas (kehidupan) sang pembicara. Bila seseorang dengan mati-matian mempertahankan *Hinterwelt*, pertanyaannya bukan lalu mengenai ada tidaknya atau benar tidaknya mimpi dunia ideal tersebut, melainkan *mengapa* dia begitu mati-matian menghendakinya? Ada apa dengan tubuh dan kebertubuhannya? Nietzsche sang psikolog akan memberikan deteksi genealogisnya.

Apa itu *Psikologi* bagi Nietzsche? Teks Nietzsche *MBJ,* § 23, menerangkan psikologinya "sebagai morfologi dan *teori genetis tentang kehendak kuasa* (als Morphologie und *Entwicklungslehre des Willens zur Macht*)".

Artinya, Psikologi ini—atau lebih tepatnya Fisio-psikologi (*eine Physio-Psychologie*)—menyelidiki pertimbangan moral (kebaikan dan kejahatan) dalam kaitannya dengan insting baik dan insting jelek. Pertimbangan inilah yang membawa Psikologi nietzschean sampai ke yang amoral (dalam arti *nyleneh*, tidak sesuai dengan moral sebagaimana biasanya dibicarakan, atau dalam istilah Nietzsche di tempat lain: *ekstra-moral*), karena ia bisa membawa ke pendapat

bahwa "insting kebencian, kecemburuan, keserakahan, dominasi sebagai insting-insting vital yang merupakan bagian esensial pelaksanaan kehidupan."

Psikologi adalah cara baru menilai realitas yang dilepaskan dari kategori biner moral klasik baik-jahat, mengkaitkan omongan tentang baik-jahat (*ide* kebaikan dan kejahatan) pada sesuatu yang sama sekali amoral yaitu insting kehidupan. Di mata Nietzsche, sesuatu itu baik *bukan* karena ia sesuai dengan *Idea* Kebaikan (prinsip abstrak, *Idea*, Logika tentang sebuah Kebaikan *Hinterwelt*). Sesuatu jahat bukan karena sesuai dengan ide Kejahatan. Itu adalah cara berpikir *moral* pada umumnya yang masih dikungkungi alam metafisis *Hinterwelt*. Bagi Nietzsche, kebaikan atau kejahatan ideal (*Hinterwelt*) tidak ada. Yang ada secara riil adalah *kehidupan apa adanya*. Dan di tingkat ini, yang bisa diomongkan hanyalah "hidup yang *ascenden*, menaik" atau "hidup yang *dekaden*, merosot". Pertimbangan yang dipakai tidak lagi dengan tolok ukur moral biasa, melainkan dipertimbangkan secara *ekstra* moral (*di luar* moral, *melampaui* moral). Dengan demikian, bila sebuah insting—apa pun insting itu—ternyata membantu menaikkan kehidupan, maka ia dipromosikan; sebaliknya, bila sebuah insting membuat kehidupan makin suram, makin *gloomy*, merosot, maka insting itu harus dilampaui. Dalam konteks inilah, harus ditempatkan nama Nietzsche sebagai filsuf yang mencintai dan merayakan kehidupan! Penempatan yang bukan tanpa risiko, karena orang bisa menyalahtafsirkan Nietzsche sebagai vitalis, darwinian, eugenetis dan mengidolakan kekuatan fisik sebagai epistemologinya. Lebih buruk lagi, Vitalisme yang ditempelkan pada Nietzsche ini kadang dengan cepat menyeberang ke tempelan cap lain: hedonis. Penempatan Nietzsche sebagai filsuf yang mencintai kehidupan, yang menginginkan naiknya kehidupan harus ditempatkan dalam konteks *pemikirannya tentang kontradiksi*. Ia mencintai kehidupan yang adalah problem, kehidupan yang adalah campuraduk tak terpisahkan antara kebenaran dan kekeliruan (bdk. *paragraf ketiga*

Kata Pengantar *GS*). Kehidupan yang ambigu, kontradiktif itu harus dicintai apa adanya, tanpa memprioritaskan satu aspek dengan membinasakan aspek lainnya. Bak mencintai wanita, seluruh diri wanita yang indah membujuk merayu serta bengis mengerikan karena sifat pencemburu dan posesifnya harus diterima semua apa adanya, dengan segala risikonya. Cinta yang dewasa adalah cinta yang mau tahu dan *berani* menerima risiko. Bagi seorang pencinta dewasa yang bernyali, risiko bukanlah taruhan yang terlalu besar untuk diambil.

Sikap yang tepat dalam sebuah cinta yang dewasa adalah kehati-hatian dan *kewaspadaan*. Dalam teks *GS* "Buku Ketiga", § 109, Nietzsche mengajak pembacanya untuk *waspada*, artinya mengambil jarak di depan dunia, realitas:

> "*Kewaspadaan*. […] karakter dunia dan kekekalan dalam keseluruhannya adalah kaos, bukan karena tiadanya keniscayaan (hukum keniscayaan, *nécessité*) tetapi karena tiadanya tatanan (*ordre*) tiadanya artikulasi, bentuk, keindahan, kebijaksanaan atau kategori estetis manusiawi apa pun. […] Bagaimana mungkin kita berani mengutuk atau memuja-muji keseluruhan (*le tout*, alam semesta)? […] ia tidak sempurna, tidak indah, tidak anggun, dan sama sekali tidak ingin menjadi seperti itu, ia sama sekali tidak ingin meniru manusia! Ia sama sekali tidak terpengaruh oleh penilaian estetis atau moral kita! Ia juga sama sekali tidak memiliki insting konservasi diri, apalagi impuls-impuls: ia tidak mengenal hukum apa pun. Berhati-hatilah untuk menyatakan bahwa di alam ini ada yang namanya hukum-hukum. […]."

Umpamanya berhadapan dengan wanita, sikap Nietzsche adalah "berhati-hatilah, ambillah jarak". Wanita itu tidak cantik, tidak anggun, tidak jahat, tidak jelek. Wanita di depan kita tidak menjawab keinginan dan harapan kita. Ia tidak bisa direduksi dalam hukum-hukum tertentu atau pola-pola tertentu. Wanita adalah

wanita, apa adanya, ia ada di depan kita, bukan objek pemenuhan keinginan kaum lelaki, bukan pula bayangan proyeksi hasrat lelaki. Dua teks dari *Senjakala Berhala-Berhala*[72] "Pepatah-Pepatah dan Ucapan-Ucapan Begitu Saja" ini memberikan inspirasi tentang apa itu realitas yang *disimbolkan* sebagai wanita.

> § 13: "Laki-lakilah yang menciptakan wanita. Dari apa? Dari salah satu tulang rusuk tuhannya—maksudnya, dari 'ideal'[73] laki-laki itu sendiri…"
>
> § 131: "Jenis kelamin saling tidak mengerti satu terhadap lainnya. Maksudnya, tiap jenis kelamin hanya mencintai dan menghormati apa yang sebenarnya merupakan dirinya sendiri [atau, untuk mengatakannya dengan lebih halus, ideal dia sendiri]. Oleh sebab itulah jenis kelamin laki-laki menginginkan seorang wanita yang tenang; sementara yang namanya wanita seperti kucing, meski dia berusaha dengan cermat memberikan penampakan yang sangat tenang, *secara esensial* dia adalah kebalikannya."

Kehidupan, dunia, realitas, yang disimbolkan sebagai wanita adalah sesuatu yang *lolos* dari harapan dan proyeksi antropomorfis manusia. Dalam pemikiran Nietzsche, bisa dikatakan itu semua adalah *kontradiksi*. Kadang yang kontradiktif ini tampil secara seram: "Dan tahukah kalian apa itu 'dunia' bagiku? [...] Dunia adalah sebuah monster kuat (monster yang harus diterima) tanpa awal dan tanpa akhir [...]" (*Kehendak Kuasa*, buku ke-4, I, § 385). Dunia dan kehidupan tidak hanya menawarkan kenikmatan untuk dihisap, tapi ia juga monster (sesuatu yang mengerikan, tak bisa ditebak). Meskipun demikian, yang kontradiktif itu juga kadang tampak indah. Teks di *GS* "Buku Keempat", § 339, yang berjudul *vita femina* (*hidup adalah wanita*) dengan indah melukiskan dunia

72 Bandingkan buku *CI*, hlm. 13 dan 89.

73 Teks ini sebelumnya didahului oleh kata-kata yang lalu dicoret sendiri oleh Nietzsche: "Wanita, 'Kewanitaan-Abadi': sebuah nilai imajiner, yang terhadapnya hanya laki-laki saja yang memercayainya."

yang digambarkan sebagai wanita, sesuatu yang kontradiktif, memikat sekaligus menakutkan, mengandungi campuraduk positif dan negatif sekaligus:

> "Aku hanya hendak mengatakan bahwa dunia itu penuh dengan hal-hal indah, tetapi juga hal-hal yang tak kurang tidak indahnya. Dunia ini sangat miskin, miskin saat yang indah, miskin pewahyuan yang indah seperti di atas. Tetapi, mungkin justru itulah yang membuat hidup mempunyai daya tarik sangat kuat. Hidup ini ditutupi oleh selubung emas, artinya, diselubungi oleh berbagai kemungkinan indah yang memberinya garis tubuh menjanjikan, penuh keraguan, sopan, ironis, membangkitkan welas asih, dan menggoda. Iya, hidup adalah wanita! (*Ja, das Leben ist ein Weib*!)".

Pada hidup atau wanita yang kontradiktif seperti itu afirmasi dan kecintaan Nietzsche dinyatakan. Bila demikian, menjadi lebih terang benderang mengapa Nietzsche berkata: "Terhadap apa yang tidak bisa diubah, yang tercampuradukkan dengan apa yang berguna pada dirinya sendiri, yang dilihat dari atas dan secara *menyeluruh*,—itu bukan hanya harus ditanggung, kita bahkan harus mencintainya... *Amor fati*[74]*:* itulah kodrat personalku." Hidup senyatanya bersifat abu-abu, ia sekaligus hitam dan putih, dan hidup seperti itulah yang senyatanya. Di mata Nietzsche hidup sejati yang dicari-cari kaum metafisis moralis agamis hanyalah ekspresi kelemahan fisio-psikologis mereka sendiri.

Ketakutan berhadapan dengan monster kehidupan, kepengecutan menghadapi abu-abu campur aduk realitas secara apa adanya

74 Lihat, Epilog § 1, dalam *Nietzsche Melawan Wagner* (teks dari 1888) dalam Buku *F. Nietzsche: Œuvres,* hlm. 1323-1324. Kata *amor fati* artinya *amor* (cinta) kepada *fatum* (nasib); mencintai apa saja yang datang, hadir, singkatnya, mencintai realitas apa adanya. Selain berarti nasib atau takdir, kata *fatum* juga bisa menunjuk pada "hal kecil-kecil apa pun" yang bersinggungan dengan kehidupan manusia, yang terjadi begitu saja, yang menyentuh seluruh kebertubuhan manusia. Mencintai *fatum* bisa juga berarti mencintai apa saja yang terjadi dalam hidup ini: makanan, ritme tidur, iklim, kesehatan kecil-kecil dan *remeh temeh* harian lainnya.

membuat mereka lari, mencari pegangan dalam sebuah dunia di balik sana (*Hinterwelt*) untuk menopang hidup mereka. Bila ada hidup yang *fully alive* dan *ascenden* (menaik), yang tidak membiarkan diri dalam alur dekaden (melemah, merosot), Nietzsche menemukannya dalam tindak mencintai hidup dan dunia senyatanya secara apa adanya. Dalam paragraf pertama "Buku Keempat" GS § 276 yang berjudul "*Untuk Tahun Baru*", Nietzsche menulis "*Amor fati*, semoga inilah cintaku! Aku tidak ingin berperang melawan yang jelek; aku sama sekali tidak menuduh, bahkan aku tidak menuduh para penuduh. Memalingkan wajah, semoga itulah satu-satunya penolakanku!" Yang terakhir ini tentu saja bukan teks yang sangat intelektual dari Nietzsche; meski begitu, itu toh tidak aneh dalam skema berpikir Nietzsche. Tampaknya serampangan saja Nietzsche mengatakan bahwa metode dialektika Sokrates untuk mati-matian menemukan kebenaran ada hubungannya dengan kejelekan wajah Sokrates yang berdahi lebar! "Dari kelahirannya, Sokrates berasal dari kalangan rakyat tingkat paling bawah: Sokrates adalah rakyat jelata. Kita tahu, dan masih bisa melihatnya, betapa jeleknya dia. Kejelekan, dari dirinya sendiri, sudah merupakan sebuah keberatan, bagi orang Yunani kejelekan hampir selalu menjadi motif penolakan." (*Senjakala Berhala-Berhala*, "Problem Sokrates" § 3). Di mata Nietzsche, kejelekan Sokrates inilah yang menjadi *drive* penemuan metode dialektik, sebuah metode yang berujung pada penyamaan *rasio* dengan *keutamaan*. Yang sesuai rasio dialektis (Yang Benar) adalah Baik dan Indah; dengan kata lain Kebaikan identik dengan Kebenaran dan Keindahan. Hanya lewat Keindahan, Kebenaran, dan Kebaikan inilah *hidup bahagia* akan tercapai. Dan persis di situlah masalahnya: hidup itu campur aduk, tidak bisa dikehendaki secara satu-segi misalnya, yang melulu bahagia saja. Hidup adalah campuran kebahagiaan dan ketidakbahagiaan. Lalu, mengapa Sokrates mengajukan teori pencarian kebahagiaan seperti itu? Nietzsche menjawab: problem fisio-psikologis Sokrates sendirilah yang membuat ia menciptakan teori seperti itu. Sokrates

tidak bahagia dengan dirinya sendiri, ia tahu bahwa dirinya jelek dan ia *berusaha* untuk hidup dengan menanggung kejelekan itu. Caranya? Dengan menciptakan fiksi-fiksi indah untuk membuatnya bisa bertahan dalam hidup. Kejelekannyalah yang membuat Sokrates mengidealkan hal-hal indah *rasio, kebenaran, keutamaan, kebaikan* sebagai jalan menuju *hidup bahagia*. Kegagalan, ketakutan, kepengecutan di depan ambiguitas realitas apa adanya (singkatnya, *kelemahan*) membuat orang lari menciptakan *Hinterwelt*. Sebaliknya, *kekuatan* dan vitalitas *ascenden* seseorang tampak dalam keberanian dia untuk menerima kontradiksi dalam realitas apa adanya, menerima segala aspek baik dan buruk realitas secara sepenuhnya. Itulah cara berpikir Nietzsche: *genealogi* atas isi pemikiran berujung pada tipologi fisio-psikologis si pemikir.[75]

Model analisis ini juga dikenakan saat Nietzsche memberi uraian tentang pemikiran Platon. Yang dicari Nietzsche adalah "*manusia* Platon *bertitik tolak* dari Platon si penulis"[76], artinya, dari tulisan-tulisan Platon, Nietzsche mencari siapakah manusia Platon: orang kuat atau lemah. Bila orang biasanya menitikberatkan nilai independen karya tulisan seseorang (dilepaskan dari masalah

---

75 Inilah temuan orisinal cara berfilsafat Nietzsche. Dalam kata pengantar untuk buku *Introduction à la lecture des dialogues de Platon* (*Introduksi untuk Membaca Dialog-Dialog Platon*, diterjemahkan dari bahasa Jerman *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge* - teks kuliah Nietzsche tentang Platon pada musim dingin 1871-1872, musim dingin 1873-1874, dan musim panas 1876 - ke dalam bahasa Prancis oleh Olivier Berrichon-Sedeyn, Editions de l'éclat, 1998, edisi pertama dicetak tahun 1991), penerjemah buku mengatakan bahwa kekhasan cara filsafat Nietzsche terletak dalam pandangannya tentang *filsafat sebagai saksi dari hidup yang dialami/dihidupi oleh si filsuf itu sendiri.* Dalam arti seperti itulah istilah 'Psikologi' nietzschean bisa dipahami. Apakah pendapat Nietzsche ini selalu benar? Olivier Berrichon-Sedeyn *tidak sepakat.* Misalnya, sejauh menyangkut Sokrates dan Platon, analisis psikologis yang dibuat oleh Nietzsche sangat tidak meyakinkan (*Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, halaman xiii). Pada dasarnya penulis *setuju* dengan catatan kritis seperti itu. 'Psikologi' yang dibuat Nietzsche lebih menjelaskan cara Nietzsche berpikir daripada pikiran Sokrates atau Platon sendiri. Apakah Sokrates dan Platon menghasilkan filsafat tentang *Kebaikan* karena mereka 'orang lemah, jelek'? Sejauh dalam bangunan pikiran Nietzsche, *iya*; tetapi sejauh pemikiran mereka diperiksa sendiri, *sama sekali tidak.*

76 F. Nietzsche, *Introduction à la lecture des dialogues de Platon,* hlm. 7.

pribadi si penulisnya), Nietzsche justru sebaliknya. Secara unik, Nietzsche justru dengan kreatif menggunakan *argumentum ad hominem* dalam pisau analisis genealogisnya.[77] Dengan demikian, dalam menyampaikan analisisnya tentang Platon, Nietzsche menganggap serius dan memakai tradisi-tradisi sampingan tentang riwayat hidup Platon untuk menerangi *hidup manusia* Platon yang hendak dia cari di balik tulisan-tulisannya. Platon digambarkan Nietzsche berasal dari keluarga yang memiliki pengaruh politis sangat penting di Athena (Kritias, ahli retorika ternama, kaya raya, dan salah satu anggota dari Oligarki 30 Tiran yang memerintah Athena secara otokratis setelah hancurnya demokrasi Yunani adalah keluarga dekat Platon). Platon muda (24 tahun) didorong keluarganya untuk masuk secara aktif dalam politik, namun ia gagal. Sejak itulah, Platon yang pernah menyaksikan kesuksesan singkat Revolusi 30 Tiran mengimpikan sebuah negara yang dipimpin filsuf raja. Sebuah ide yang sangat pro Sparta, pro Otokratisme.[78] Bila Sokrates adalah warga negara yang baik, yang taat pada keputusan *polis*; sebaliknya, dengan mengutip pendapat Niebuhr, Nietzsche mengatakan bahwa Platon adalah warga negara yang buruk. Platon tidak puas dengan sistem politik yang ada, ia menjadi seorang revolusioner yang radikal! Inilah yang menjelaskan—di mata Nietzsche—mengapa Platon yang "percaya memiliki kebenaran, menjadi fanatik".[79] Radikalisme dan Fanatisme Platon tampak dalam tuntutan kerasnya untuk selalu menemukan konsep eksak bagi segala sesuatunya (*Idea*). Keyakinan bahwa ia sendiri sudah menemukannya, membuat Platon meremehkan dan

---

77 Bdk. Artikel menarik dari Robert C. Solomon, "Nietzsche Ad Hominem: Perspectivism, Personality, and Ressentiment" dalam *The Cambridge Companion to Nietzsche,* Bernd Magnus and Kathleen M. Higgins (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

78 F. Nietzsche, *Introduction à la lecture des dialogues de Platon,* hlm. 17-18, "Bab Pertama: Hidup Platon" § 2.

79 *Ibid,* halaman 42-43, "Bab Kedua: Filsafat Platon sebagai Ekspresi Manusia-Platon", § 11.

menganggap gila semua orang lainnya, termasuk sistem politik zamannya. Platon ingin semuanya sampai ke kebenaran yang ia temukan (konsep eksak *Idea*). Filsafat yang bertitik tolak dari peremehan dan penjelekan atas realitas apa adanya (atas sesamanya manusia dan atas situasi di sekitarnya) dengan cepat menunjukkan wajahnya yang sebenarnya: *tendensi tiranik*. Platon ingin "menilai dan memerintah". Baginya, hanya *orang yang tahu* (filsuf) yang berhak menjadi legislator dan pendiri Negara. Bagaimana Platon merealisasikan keinginannya? Menurut Nietzsche, kontak-kontak yang dibuat Platon dengan kaum pythagorisian, perjalanan kunjungan ke Sirakusa (mengunjungi Dion tua dan anaknya, tiran di Sirakusa, Sisilia), dan pendirian *Academia* adalah sarana yang diupayakan Platon untuk memerangi dan menaklukkan zamannya.

Latar belakang manusia Platon seperti itulah yang menjelaskan bagaimana ia sampai ke teori besarnya tentang *Idea*. "Keputusasaan di depan pengetahuan, lalu keyakinan bahwa pengetahuan itu mungkin, anggapan bahwa dialektika adalah jalan menuju pengetahuan—itulah asal-usul historis teori Idea".[80] Secara psikologis, keyakinan akan *eidos* (*Forma, esensi*) adalah cerminan dari jalan kehidupan yang dialami oleh Platon sendiri. Ia yang semula diharapkan tetapi gagal, kemudian menemukan keyakinannya sendiri; dari situlah ia membangun cara-caranya sendiri untuk mencapai yang ia inginkan. Kombinasi rasa gagal dan kesuksesan menemukan jalan sendiri inilah yang membuat metode dialektika selalu diawali dengan penjelekan atas realitas apa adanya. Komentar Nietzsche untuk teori tentang *Idea*: "Oposisi antara dunia fenomena dengan realitas (sebenarnya) yang tersembunyi di sebaliknya adalah teori yang paling aneh, dan untuk sebagian besar orang tidak masuk akal sama sekali".[81]

---

80 *Ibid,* halaman 43-44, "Bab Kedua: Filsafat Platon sebagai Ekspresi Manusia-Platon", § 12.

81 *Ibid,* halaman 23, "Bab Pertama: Hidup Platon", § 2.

Penemuan sebuah konsep eksak, yang kekal dan sempurna, yang justru mendasari dan menopang realitas yang berubah, *Idea* platonisian, dilihat Nietzsche sebagai ujud keinginan mati-matian orang gagal yang merasa menemukan kebenarannya. Atau secara lebih filosofis bisa dikatakan: keinginan 'menyatukan dan menyamakan' keberagaman serta campur aduk realitas dalam sebuah *ide* atau *konsep* yang lalu dianggap *lebih* riil daripada realitas itu sendiri adalah *manifestasi kebutuhan* si pengujar teori itu sendiri. Pada tataran pemikiran, Nietzsche menolak yang namanya *ide* atau *konsep* yang dia anggap menyederhanakan dan mematikan kekayaan realitas yang selalu plural. Bagi Nietzsche, ide ultima *Hinterwelt* yang menjadi asal-usul dan penopang dunia senyatanya tidak ada. Apa itu *konsep* atau *ide*? Menurut Nietzsche,[82] "*tout concept surgit de la postulation de l'identité du non-identique* (semua konsep muncul dari pengajuan sebuah identitas dari apa yang tidak-identik)". Jadi, yang namanya konseptualisasi (atau penemuan ide) adalah proses *identification of the non-identical*. Yang

82 *Vérité et Mensonge au sens Extra-Moral* (*Kebenaran dan Kebohongan dalam Makna Ekstra-Moral*), teks Nietzsche ini dalam edisi Prancis diterbitkan terintegrasi dalam buku *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*. Kutipan di atas ditemukan dalam buku tersebut pada halaman 211. Melanjutkan penolakan Nietzsche atas *konsep* atau *ide*, barangkali bisa diterangkan dengan contoh benda konkret *daun*. Kita memiliki sebuah "konsep daun, atau *kedaunan*" meski kita tahu bahwa tiap daun sangat berbeda dan memiliki karakteristik khasnya masing-masing dan sama sekali tidak identik satu dengan lainnya. Kita biasa berpikir bahwa dengan mengetahui *kedaunan* kita lalu memahami sesuatu yang lebih asali, lebih sempurna, orisinal daripada beraneka ragam daun-daun yang campur aduk. Sampai pada suatu titik, konsep *kedaunan* itu kita tegakkan begitu tinggi, menjadi *kriteria untuk menilai* apakah benda baru-berbentuk helai di depan kita boleh dan layak disebut daun! *Kedaunan* itu sendiri seolah-olah ada, bergerak, bertindak, tidak lekang waktu, dan menjadi *penyebab* bagi munculnya daun-daunan yang relatif, beraneka bentuk dan selalu berubah. Dalam konteks itulah, pada halaman yang sama, Nietzsche menertawakan pola pikir sebagai berikut ini: "Kita menjumpai seorang yang jujur ; kita lalu bertanya-tanya mengapa hari ini ia bertindak sedemikian jujurnya. Dan biasanya kita lalu menjawab: ia bertindak jujur karena kejujurannya. Kejujuran!" Begitulah, pola pikir yang dikritik tajam Nietzsche. Konsep jujur – *kejujuran* – ditinggikan menjadi *penyebab* bagi sebuah tindakan jujur! Padahal yang dinamai tindakan jujur itu sendiri macam-macam bentuknya; dan keberagaman bentuk tindakan itu di*delete* begitu saja, diidentifikasi dan diseragamkan sebagai manifestasi sebuah *qualitas occulta* (kualitas tersembunyi): *kejujuran*.

non-identical adalah realitas itu sendiri, karena realitas adalah plural dan khaotis. Adalah pretensi dan kecenderungan manusia belaka bahwa, ia merasa bisa menemukan *yang identik* dalam apa yang khaotis, merasa mampu menyeragamkan apa yang beragam. Dan di mata Nietzsche, ini adalah pretensi yang berbahaya karena menindas pluralitas senyatanya demi sebuah identitas fiktif. "Penghilangan yang partikular dan yang real memberikan kita konsep atau bentuk (forma), padahal alam (*la nature*) tidak mengenal baik bentuk (forma) maupun konsep [...]; alam hanya mengenal sebuah *x* yang bagi kita tak terdefinisikan dan tak bisa dimasuki".[83] Ide abstrak yang dianggap lebih sempurna daripada realitas sendiri, bagi Nietzsche, hanyalah *qualitas occulta*, *kualitas tersembunyi* di balik sesuatu (*Hinterwelt*), yang diciptakan si pemikir untuk menghindari kesemrawutan yang partikular, campur aduk membingungkan yang dia hadapi dalam realitas senyatanya. Dengan demikian, menurut Niezsche, *Idea* platonisian atau *das Ding an sich* kantian atau apa pun yang sejenisnya, tidak pernah mencerminkan alam atau dunia yang dia bicarakan. Sebaliknya, itu semua hanya mengatakan tentang *kebutuhan psikologis* Platon atau Kant atau siapa pun pemikir metafisis yang mengungkapkannya.

Realitas akhir, kalau bahasa ini masih bisa dipakai, adalah sebuah *X* yang tak terdefinisikan. Filsafat tidak akan pernah sampai pada *X* tersebut. Minimal, Nietzsche sendiri merasa cukup untuk berhenti di *sebelum akhir* (*sebelum* Y dan Z). Justru orang kuatlah yang tahu batas. Pada tataran Psikologi, Nietzsche menolak hidup yang lemah (dekaden) yang hanya disetir oleh *ressentiment*, *sentimen dendam* kepada realitas. Realitas dijelek-jelekkan karena dia sendiri sebenarnya jelek. Ia butuh menjelekkan yang lainnya demi supaya bisa merasa lebih baik, bisa menanggung kehidupannya. Kelemahan inilah yang justru sering membuat orang *sok* kuat, pretensius, dan tidak tahu batas, dengan kata lain, tidak tahu lagi *sopan santun*.

83 *Kebenaran dan Kebohongan dalam Makna Ekstra-Moral,* dalam buku *La philosophie à l'époque tragique des Grecs,* hlm. 212.

3. Kebenaran menurut Nietzsche

Tahu sopan santun (*la pudeur*), itulah anjuran yang diperintahkan Nietzsche kepada para filsuf dalam *paragraf keempat* Kata Pengantar *GS*:

> "Nasihat untuk para filsuf! Kita seharusnya lebih menghormati lagi *sopan santun* yang dengannya alam menyamarkan dirinya di balik enigma dan ketidakpastian yang tak bisa dikenal. Barangkali, kebenaran adalah seorang wanita yang terbentuk untuk tidak memperlihatkan dasarnya (bisa juga, pantatnya)."

Alam adalah enigma, X tak terdefinisikan. Ia diumpamakan seorang wanita baik-baik dan normal yang sering kesulitan mengatakan apa alasan atau dasar pemikiran dari tindak-tanduknya (bisa juga ditafsirkan, wanita baik-baik yang tentu tidak akan bersedia memperlihatkan bagian tubuh belakangnya). Kebijaksanaan *Si Gelap* Herakleitos terdengar lagi gaungnya: "alam suka menyembunyikan dirinya (*la nature aime à se cacher*)" (fragmen 137).[84]

Tetapi, memang menjadi kecenderungan manusia untuk mencari dan menangkap yang terdalam, yang senyatanya dari realitas atau alam yang terbentang di hadapannya. Manusia ingin

---

84 Yves Battistini, dalam *Héraclite d'Ephèse*, dalam catatan kaki pada hlm. 97, mendekatkan fragmen 137 dengan fragmen 121: "Mata dan telinga adalah saksi-saksi yang buruk bagi manusia-manusia, karena mereka itu memiliki jiwa barbar". Maksudnya, sensasi-sensasi yang ditangkap indera manusia (lewat mata dan telinga), bagi jiwa barbar (jiwa yang tidak setajam filsuf pemikir kontradiksi) adalah saksi yang buruk. Mata dan telinga justru cenderung mem*fixed*kan, menyederhanakan realitas/alam yang sebenarnya kompleks dan misterius. Untuk itulah, alam disebut suka menyembunyikan diri dari mata dan telinga manusia barbar. Di depan sebuah sungai, mata kita yang pernah melihatnya, akan memberitahu bahwa "sungai itu adalah sungai yang sama yang dilihat kemarin". Dan persis di situlah kecenderungan fiksatris dari indera mata: ia mengekalkan sebuah imaji yang dia terima sekali, padahal alam senantiasa bergerak, berubah. Manusia yang *tidak barbar* akan mampu merelativisir kecenderungan fiksatris indera dan mampu melihat bahwa "dalam yang sama ada perbedaan", mampu mengintuisikan bahwa semua penampakan yang diberikan oleh alam kepada indera kita *masih menyembunyikan* rahasia-rahasia mengejutkan.

kebenaran! Misteri, atau apa pun yang terselubung dan tersembunyikan, justru membuat hal tersebut menarik untuk diterangi dan disingkap. Manusia senang mengetahui "ada apa di balik sesuatu yang terselubung". Kita sering kali mirip dengan anak muda dari Mesir yang rasa ingin tahunya besar, sehingga ingin membuka selubung patung-patung dan ingin melihatnya di bawah terang hari bolong. *Kehendak akan kebenaran*, keinginan mati-matian untuk mengetahui yang sebenarnya, di mata Nietzsche adalah keinginan normal manusiawi yang *bisa* menjadi keinginan yang *mematikan*. Mengapa? Karena tidak semua kebenaran enak atau baik untuk diketahui. Benarkah tidak semua kebenaran itu baik? Atau, lebih tajam lagi, bagi Nietzsche, masih adakah yang namanya kebenaran? Dalam poin inilah persilangan pendapat mengenai pemikiran Nietzsche menjadi menarik untuk ditelisik. Dalam menyelidiki *adanya* kebenaran, sekali lagi, teks-teks Nietzsche sendirilah yang lebih pantas untuk membela dirinya.

Berbicara tentang kebenaran dalam *corpus* nietzschean, teks berikut ini sering dikutip dan dijadikan landasan untuk mengatakan bahwa bagi Nietzsche kebenaran adalah ilusi, jadi, kebenaran *tidak ada*.

> "Jadi, apa itu kebenaran (*la vérité*)? Kumpulan-bergerak dari metafor dan metonimi, Antropomorfisme, singkatnya, sejumlah relasi-relasi manusiawi yang telah ditinggikan, ditransposisikan, dan dihiasi dengan puisi dan retorika, yang setelah lama digunakan lalu tampak mapan, kanonik, dan bersifat mengikat bagi sekelompok orang (*un peuple*); kebenaran-kebenaran (*les vérités*) adalah ilusi-ilusi yang telah dilupakan bahwa mereka itu ilusi, metafor-metafor usang yang telah kehilangan kekuatannya, keping uang yang telah terhapus gambarnya yang tidak lagi dianggap sebagai uang melainkan logam belaka".[85]

85 Teks ini diterjemahkan dari teks Nietzsche *Kebenaran dan Kebohongan dalam Makna Ekstra-Moral,* dalam buku *La philosophie à l'époque tragique des Grecs,*

Teks dari *Kebenaran dan Kebohongan dalam makna Ekstra-Moral* ini hanya mengatakan sekali lagi apa yang sebelumnya diuraikan Nietzsche dalam dua paragraf di atasnya mengenai *konsep* sebagai *identifikasi atas apa yang tidak identik*. Telah diuraikan sebelumnya bahwa aktivitas penyeragaman mengandung bahaya penghilangan keberagaman yang partikular, artinya, pemiskinan atas realitas itu sendiri. Realitas dari dirinya sendiri adalah plural, tidak bisa diidentifikasi dalam sebuah ide, konsep, atau *kata*. Mengenai *kata*, teks Nietzsche yang sama (disampaikan sebelum paragraf yang membicarakan soal *konsep*) memberi definisi *kata* sebagai berikut: "Apa itu sebuah kata? Transposisi sonor sebuah rangsangan syaraf (*la transposition sonore d'une excitation nerveuse*)". Begitu definisi diberikan, Nietzsche langsung memperingatkan bahwa *bukan* maksudnya untuk mengatakan bahwa *kata* muncul dari sebuah *sebab* (rangsangan syarat sebagai *causa*). Ia hanya hendak menyatakan bahwa peng-*kata*-an sesuatu hanyalah bersifat *subjektif* (rangsangan syaraf yang campur aduk secara subjektif ditentukan sebagai rasa tertentu oleh seorang subjek). Rangsangan ini, dalam prosesnya yang pertama ditransposisikan ke sebuah *gambaran*. Gambaran inilah yang pada gilirannya diubah menjadi *suara*. Dalam proses terjadinya *kata*, menurut Nietzsche, semua transposisi dan pembentukannya dilakukan secara sewenang-wenang, tanpa kaitan adekuasi apa pun dengan kenyataan yang mau di-*kata*-kan. Nietzsche memberi contoh:

---

hlm. 212. I. Bambang Sugiharta, dalam *Postmodernisme*, hlm. 127-128, dengan menggunakan teks Inggris "Truth and Falsity in their Ultra-moral Sense", N. Languilli (ed), *The Existentialist Tradition*, hlm. 80 - menerjemahkan teks yang sama sebagai berikut: "Karena itu apakah kebenaran itu? Tiada lain hanyalah sepasukan metafor, metonimi dan Antropomorfisme; pendeknya sejumlah hubungan manusiawi yang secara puitik dan retorik telah diintensifkan, dimetamorfose dan dipuja sehingga setelah lama lantas dibakukan dalam kanon mengikat. Kebenaran, jadinya, adalah ilusi-ilusi yang segi ilusinya telah dilupakan orang; metafor yang telah usang dan tak lagi mampu membangunkan rasa; uang logam yang permukaannya telah aus hingga tinggal berupa logam belaka."

> "Saat berbicara tentang pepohonan, warna-warna, tentang salju dan bunga, kita percaya memiliki pengetahuan tentang hal-hal dalam dirinya sendiri. Padahal, yang kita miliki hanyalah metafor-metafor dari hal-hal tersebut, dan metafor-metafor tersebut sama sekali tidak berkorespondensi dengan entitas-entitas asali. […] hal dalam dirinya sendiri (*chose en soi*) ditangkap pertama-tama sebagai rangsangan syaraf, lalu menjadi imaji (gambar, representasi), dan akhirnya menjadi suara yang diartikulasikan".[86]

Pembicaraan mengenai kebenaran (dalam arti tunggal) yang ditangkap sebagai *chose en soi* (*thing in itself*, sebuah entitas pejal sejajar dengan ide, konsep, atau *Hinterwelt*) mesti diletakkan dalam konteks lebih luas, yaitu, pemikiran Nietzsche tentang kontradiksi. Pada *tingkat pertama*, kebenaran tunggal dalam arti *Idea*, *causa* metafisis *tidak ada*. *Idea* atau *causa* hanyalah peng-*kata*-an atau peng-*konsep*-an yang dibuat karena *kebutuhan* manusia pengujar. Melihat bagaimana proses *kata* terjadi, bagi Nietzsche peng-*kata*-an atau penciptaan kebenaran mau tidak mau bersifat arbitrer dan subjektif. Dengan demikian, pun kalau kebenaran dipaksa harus ada, maka yang ada adalah *kebenaran-kebenaran* (jamak, plural). Dan itu pun diberi catatan oleh Nietzsche: kebenaran-kebenaran tersebut hanyalah metafor untuk sesuatu yang sama sekali tidak ada hubungan dengannya! Dengan demikian, di tingkat ini Nietzsche mengumumkan bahwa "kebenaran-kebenaran adalah ilusi-ilusi yang telah dilupakan bahwa mereka itu ilusi". Di tingkat ini, kebenaran hanyalah kumpulan metafor dan *Antropomorfisme* yang tidak mengatakan apa pun tentang realitas yang hendak dikatakan, tetapi lebih mengatakan kebutuhan subjektif manusia pengujar. Realitas, dalam dirinya sendiri, selalu sebuah X enigmatik. Ia tidak bisa dikodifikasi atau dikanonisasi. Ia menolak identifikasi, selalu *lolos* dari cengkeraman *konsep* atau *kata*. Namun,

86 *Kebenaran dan Kebohongan dalam Makna Ekstra-Moral,* dalam buku *La philosophie à l'époque tragique des Grecs,* hlm. 210-211.

sudah kodrat manusia untuk selalu memberikan bentuk dirinya, meletakkan kemanusiaannya pada apa pun yang ia sentuh. Itulah Antropomorfisme. Manusia, dengan menamai dan memberi *kata* tertentu pada realitas hanyalah memproyeksikan kemanusiaannya. Dengan kata lain, proses munculnya kebenaran, di samping merupakan aktivitas metaforis, juga merupakan ekspresi proyeksi manusia sendiri pada apa pun yang ia jumpai.

Persis di tingkat ini, kehati-hatian dituntut dalam memahami doktrin Nietzsche tentang kebenaran. Apakah dengan mengatakan bahwa kebenaran (dan dalam konteks di atas artinya juga *kata, konsep, Idea, Hinterwelt*) adalah ilusi dan fiksi, lalu bisa disimpulkan bahwa bagi Nietzsche kebenaran *tidak ada*? Dan dengan demikian, Nietzsche adalah filsuf penghancur kebenaran? Benarkah?

Goenawan Mohamad menulis bahwa Nietzsche bukan hanya seorang filsuf yang menolak aktivitas berfilsafat dan Metafisika, tetapi juga "seorang pemikir yang menampik adanya kebenaran.[87] 'Kebenaran', begitu ia pernah katakan, 'adalah sejenis kesalahan yang bila tanpa itu sejenis makhluk tak dapat hidup'".

Jika demikian, apakah bisa disimpulkan bahwa kebenaran tidak ada? Jawabannya tidak sederhana. Pertama-tama, dengan menelisik pemikiran Heidegger, Goenawan Mohamad memperlihatkan bahwa "bila Nietzsche menganggap kebenaran sebagai ilusi—dan itu artinya ada yang 'benar' dan ada yang 'ilusi'—maka sang subjeklah yang dihadirkan sebagai suatu 'kekuasaan mutlak untuk memutuskan mana yang benar dan mana yang palsu.'"[88] Sayang, di situ Heidegger telah salah baca Nietzsche! Kemudian, dengan mengikuti analisis Derrida, Goenawan Mohamad melihat

---

87 "Arung Ekstasi", catatan pendamping Goenawan Mohamad untuk buku St. Sunardi, *Nietzsche,* dibuat pada bulan Februari 1996, hlm. 177 (artikel yang sama "Nietzsche, Arung dan Ekstasi" ditemukan dalam bukunya Goenawan Mohamad *Setelah Revolusi Tak Ada Lagi*, hlm. 118-128).

88 Goenawan Mohamad, "Arung Ekstasi", dalam buku St. Sunardi, *Nietzsche,* hlm. 181.

bahwa pemikiran Heidegger "mengukuhkan kembali kedudukan *logos* dan kebenaran sebagai *primum signatum*; sebagai tanda (*signifié*) yang dalam arti tertentu bersifat transendental".[89]

Perspektif derridean diuraikan Goenawan Mohamad sebagai berikut:

> "Karena Nietzsche percaya bahwa kebenaran adalah ilusi, karena ia tidak mengasumsikan bahwa akan mungkin penandaan yang cocok dengan petanda yang ditandainya, karena realitas adalah *dumadi*, yang terus dalam proses menjadi, berubah, mengalir, dan tiap titik dari alir itu tak pernah kembali, bahkan yang ada adalah suatu kaos, Derrida tampaknya ingin menampilkan Nietzsche sebagai isbat, suatu afirmasi, kepada gerak penanda yang tak terputus-putusnya menandai, suatu *signifiant* yang menari-nari terus tanpa tempat menambatkan diri, tanpa satu *signifié*, tanpa rumah asal, tanpa tujuan akhir, tanpa nostalgia yang ada hanya sebuah tanah air pikiran yang telah hilang".[90]

Rupanya di sini Derrida memainkan Nietzsche secara hipernietzschean (ia mempermainkan konsep permainan dan tarian Nietzsche secara berlebihan, sampai melebihi yang dimaksud oleh Nietzsche sendiri). Goenawan Mohamad melihat hiper-nietzscheisme itu lewat kritik Michel Haar kepada Derrida. Pendapat Michael Haar disimpulkan Goenawan Mohamad seperti berikut ini:

> "Bagi Nietzsche, dunia bukanlah sebuah 'papan catur tanpa dasar'. […] Bagi Nietzsche, bahasa bukanlah cakrawala tanpa batas yang terus-menerus tertunda garis batasnya. Menulis adalah suatu imitasi dari bicara. Memang menulis bisa menyembuhkan bahasa dari cakap yang tanpa intensitas […]. Tetapi, pada dasarnya menulis hanya sebuah salinan

89 Goenawan Mohamad, "Arung Ekstasi", dalam buku St. Sunardi, *Nietzsche,* hlm. 182-183.

90 *Ibid,* hlm. 183.

> pucat, dan sebab itu Nietzsche mengatakan: 'Aku hanya suka apa yang ditulis dengan darah"'.[91]

Akhirnya, setelah mengarungi perahu ekstasis pemikiran-pemikiran yang telah mencoba mengarungi lautnya Nietzsche, Goenawan Mohamad mengajukan kembali pertanyaan yang diajukan pada awal paragraf ini: "Tetapi, bisakah sebenarnya kita berkata bahwa kebenaran adalah ilusi?" Menyimpulkan uraian St. Sunardi yang ia beri catatan pendamping, Goenawan Mohamad cenderung *mengiyai* pendapat St. Sunardi yang *menjawab positif* pertanyaan berikut ini "bukankah dengan mengutarakan kalimat itu, Nietzsche sebenarnya mengutarakan kebenaran?"

Dengan demikian, baik Goenawan Mohamad maupun St. Sunardi sepakat untuk melihat bahwa dalam pemikiran Nietzsche kebenaran *ada*![92] Hanya *kriterium* atas kebenaran saja yang berbeda: "kriterium kebenaran berbeda dari yang dirumuskan Descartes. Kriterium kebenaran 'adalah semakin tingginya kesadaran orang akan adanya kekuatan'".

Nietzsche adalah seorang *pragmatis*. Kalau ada sebuah nilai positif dari teori kebenaran menurut Nietzsche, selain Pragmatisme, itu tampak dalam pengingatan Nietzsche di depan "bahaya dogmatisme kebenaran" (sebagaimana sudah diingatkan oleh Karl Popper). Menutup uraiannya, dengan menafsir tarian Zarathustra kepada kehidupan, Goenawan Mohamad menyimpulkan pendapatnya tentang kebenaran sebagai berikut:

> "Kebenaran ialah sesuatu yang didapat dalam proses kreatif, tanpa dibebani pamrih, atau tujuan samping apa pun, suatu proses kreatif yang menguntit hidup: itu juga sejenis 'arah', dan bisa jadi semacam 'kepatuhan', dan jangan-jangan 'tanggung jawab'—setidaknya kepada sang Hidup."

---

91 *Ibid,* hlm. 184.

92 *Ibid,* hlm. 184-185.

Dengan memahami Nietzsche seperti itu, menurut Goenawan Mohamad, kehadiran Nietzsche "tidak untuk mengejutkan, tidak usah mengejutkan".[93] Meski mungkin tidak terkejut, toh St. Sunardi sendiri *kagum* kepada Nietzsche: "Pandangan dan sikap Nietzsche tentang kebenaran ini sangat mengagumkan, terutama kalau kita sejenak membandingkannya dengan perkembangan Filsafat ilmu pengetahuan dewasa ini".[94] Ia mengutip tesis Karl Popper tentang "kesementaran teori atau ucapan ilmiah" yang dikenal dengan *the thesis of refutability* dan *the principle of falsification*. Sumbangan rasionalisme kritis Nietzsche yang lalu dilanjutkan Popper ini disimpulkan St. Sunardi seperti berikut ini:

> "Nietzsche memperingatkan bahaya dogmatisme kebenaran, termasuk kebenaran yang dicapai ilmu pengetahuan, dengan menyebut kebenaran sebagai kekeliruan yang tak terbantah dan yang diperlukan bagi hidup manusia. Dengan kata lain, kebenaran adalah kekeliruan yang untuk sementara waktu dianggap benar, meskipun itu sebenarnya tetap merupakan kekeliruan. Sikap ini harus dilihat sebagai suatu ajakan untuk mengakui bahwa status kebenaran itu harus selalu terbuka untuk dikelirukan".[95]

Apa yang diungkapkan St. Sunardi tentang "kebenaran adalah kekeliruan" memang bisa dikonfirmasikan ke tulisan Nietzsche di *GS* "Buku Ketiga", § 265[96]: "*Skeptisme terakhir*: Apa itu kebenaran-kebenaran (milik) manusia? Kebenaran-kebenaran itu adalah kekeliruan-kekeliruan tak terbantahkan (dari) manusia."

Teks lain yang ditunjukkan St. Sunardi untuk memperlihatkan bahwa sejarah penemuan kebenaran tidak lain dan tidak bukan

---

93 *Ibid,* hlm. 185.

94 St. Sunardi, *Nietzsche,* hlm. 66.

95 St. Sunardi, *Nietzsche,* hlm. 67.

96 St. Sunardi juga mengutip teks *GS* ini di bukunya *Nietzsche* pada hlm. 65.

merupakan sejarah penemuan kekeliruan adalah *GS* "Buku Ketiga", § 110. Teks ini menurut St. Sunardi mempertunjukkan bahwa:

> "Apa yang telah dicapai para pemikir dalam sepanjang sejarah tidak lebih daripada kekeliruan-kekeliruan. Kekeliruan ini diterima sebagai kebenaran, karena telah terbukti berguna dan membantu untuk mempertahankan hidup dan menguasai kenyataan".[97]

Jadi, dengan demikian bagi Nietzsche tujuan pengetahuan bukanlah pencarian kebenaran mutlak, melainkan penguasaan kenyataan. "Nietzsche sendiri tidak mengakui adanya kebenaran mutlak." Hasrat penguasaan yang tampak dalam gejala pengetahuan, di mata St. Sunardi, juga bisa dilihat dalam upaya transformasi alam ke dalam konsep-konsep untuk menguasai alam tersebut. "Alam yang dipahami sebagai arus menjadi dan bersifat kaos dan tak bernilai, supaya berguna bagi hidup, maka alam harus dikuasai, yaitu melalui interpretasi".[98]

Masalahnya, benarkah bagi Nietzsche bahwa *untuk dia sendiri* adanya kebenaran disebabkan oleh motif praktis dan utilitaris belaka, untuk mempertahankan/menanggung hidup? Uraian St. Sunardi dan catatan pendamping dari Goenawan Mohamad tampaknya berhenti di situ. Pertama, benar bahwa Nietzsche dengan analisis tajamnya mampu membuka kedok omongan orang-orang yang berpretensi menemukan kebenaran. Pencarian kebenaran sebenarnya tidak ada hubungan apa pun dengan sebuah kebenaran mutlak (*vérité en soi, truth in itself*). Pencarian itu hanya menyingkapkan sebuah kenyataan yang sama sekali lain: *kebutuhan*, kebutuhan manusia untuk menggapai-gapai tali agar tidak jatuh melayang di jurang tanpa dasar. Benar kesimpulan yang dibuat St. Sunardi tentang tanggapan Nietzsche untuk teori Kant bahwa

---

97 St. Sunardi, *Nietzsche,* hlm. 65.

98 St. Sunardi, *Nietzsche,* hlm. 67.

soalnya di situ *bukan* "bagaimana keputusan sintetis *a priori* itu *mungkin*" melainkan "mengapa *kepercayaan* akan keputusan seperti itu *perlu*". *Kepercayaan, keyakinan* akan kebenaran menjadi *drive* utama dalam seluruh wacana tentang pencarian kebenaran. Soalnya bukan pada "kebenaran itu sendiri", tetapi *kebutuhan* orang untuk percaya, supaya dengan demikian hidup bisa ditanggung, dijalani (bisa melangsungkan hidupnya). Di sinilah St. Sunardi lalu menghubungkan dorongan untuk percaya dengan *kehendak*, salah satu doktrin pokok Nietzsche: *Kehendak Kuasa* (*drive* untuk menguasai kenyataan kaos yang dihadapinya).[99] Meskipun kebenaran yang dipercayai itu *salah, keliru*, hal itu tidak menghambat bahwa kepercayaan kepadanya telah membantu manusia untuk bertahan hidup! Jadi benar, di tingkat ini, kebenaran adalah kekeliruan, tetapi kekeliruan yang *toh berguna* bagi hidup manusia. Karena manusia hidup memang sebenarnya tidak terlalu peduli dan tidak ditentukan oleh "benar tidaknya sesuatu" melainkan lebih oleh "rasa percayanya". Hilangkan rasa percaya, jangkar hidupnya akan terlepas dan masuklah ia dalam samudera tanpa batas….

Pada *tingkat pertama* di atas, Nietzsche sebenarnya mengkritik para filsuf, para pemikir, atau manusia-manusia sezamannya. Tetapi, itu adalah *kritikan* Nietzsche! Apakah Nietzsche *sendiri* menganggap dirinya *butuh percaya* akan sebuah kebenaran untuk bertahan hidup? Ini pertanyaan besar. Goenawan Mohamad telah mengutip dengan bagus, bahwa ada "sejenis makhluk" yang butuh kebenaran tertentu supaya bisa bertahan hidup. Rasa-rasanya Nietzsche tidak akan melevelkan dirinya dalam tingkat "sejenis makhluk tersebut". Bila membaca teks Nietzsche sendiri di *GS* "Buku Ketiga", § 110, yang berjudul "Asal-Usul Pengetahuan", akan tampak jelas bahwa Nietzsche menguraikan analisis genealogi-tipologis kepada para

99 St. Sunardi, *Nietzsche,* hlm. 65. Pada halaman 67-68 St. Sunardi lebih eksplisit lagi menghubungkan antara *Kehendak Kuasa* dengan hasrat penguasaan terhadap apa yang kaotis (yang salah satunya termanifestasi dalam gejala pengetahuan: "alam yang kaos, supaya berguna bagi hidup, harus dikuasai, melalui interpretasi").

pemikir yang *sok* berpretensi bisa menemukan kebenaran. Dalam sejarah pengetahuan, ternyata Nietzsche menemukan bahwa "aspirasi kepada kebenaran ternyata *menyingkapkan dirinya* sebagai kekuatan untuk memelihara kehidupan (*puissance conservatrice de la vie*)". Kata-kata ini dinyatakan Nietzsche pada bagian akhir paragraf *GS* § 110 yang menyimpulkan uraian tentang *upaya pencarian kebenaran sebagai usaha bertahan hidup*. Di balik omongan tentang kebenaran, ternyata hanyalah insting memelihara kelangsungan hidup. Nietzsche memahami seriusnya upaya-upaya di atas, menghargai bahwa pencarian kebenaran (yang ternyata adalah kekeliruan) toh ternyata berguna untuk membuat orang hidup. Meskipun begitu, ia mengajak orang untuk *maju berpikir lagi*. Ia meneruskan kalimat di atas sebagai berikut:

> "Sehubungan dengan seriusnya (beratnya) pertempuran tersebut, toh yang tersisa ini masih bersifat indifferen: pertanyaan terakhir menyangkut kondisi kehidupan telah diajukan di sini, dan percobaan pertama untuk menjawab pertanyaan tersebut lewat pengalaman telah diajukan pula. Dalam arti apa kebenaran bisa menanggung asimilasi?—Inilah pertanyaannya, inilah pengalaman yang masih harus dibuat."

Tampak bahwa Nietzsche tidak berhenti dalam temuan adanya kebenaran sejauh menjawab kebutuhan kelangsungan kehidupan. Kebenaran yang ia ajukan tidak berhenti di Pragmatisme utilitaris. Di teks tersebut Nietzsche masih menyisakan pertanyaan yang indifferen, yang tidak tersangkut secara niscaya dengan kondisi kehidupan. Ada pengalaman lain yang *masih harus* dijalani untuk mengetahui apakah kebenaran bisa diasimilasi, dikangkangi, ditangkap, diantropomorfisir. Ada tingkat pembicaraan tentang kebenaran yang lain, yang masih harus dicari.

Perbincangan *tingkat pertama* atas kebenaran—yang ternyata adalah kekeliruan—memperlihatkan bahwa kebenaran seperti itu

toh berguna membantu manusia menanggung kehidupan. Kebenaran semacam ini bisa dipersamakan dengan "keping uang yang telah kehilangan gambarnya" sehingga meski nilai tukarnya sebagai uang sudah hilang toh sebagai logam ia masih punya arti. Kebenaran pada tingkat pertama ini adalah "selubung luar" yang dengannya seorang wanita menampakkan dirinya. Indahnya selubung, daya pikat garis lekuk tubuh wanita yang terpampang berkat selubung adalah kebenaran pada tingkat selubung. Sekaligus, itu adalah kekeliruan sejauh ia tidak mengatakan apa pun tentang si wanita yang tersembunyi di balik selubung tersebut.

Pada *tingkat kedua*, Nietzsche berbicara tentang kebenaran yang diumpamakan sebagai wanita itu sendiri, sebagaimana bisa ditafsirkan dari teks *paragraf keempat* Kata Pengantar *GS*: "Barangkali, kebenaran itu adalah seorang wanita yang terbentuk untuk tidak memperlihatkan dasarnya". Seandainya kebenaran itu adalah wanita, kebenaran dalam tingkat ini adalah "kebenaran yang tidak mau memperlihatkan dirinya". Kebenaran di sini adalah kebenaran yang *justru menyembunyikan dirinya*. Ia adalah *sumber dari mana* kebenaran selubung (yang adalah kekeliruan) menampakkan dirinya. Ia lebih mendasar, lebih bersifat dasariah.

Pada titik inilah, uraian Derrida mengenai kebenaran dalam pemikiran Nietzsche menjadi menarik untuk ditelisik. Di bawah judul "selubung", Derrida menulis:

> "Pada kebenaran yang adalah wanita, filsuf yang *percaya* kepada kebenaran sama seperti dia percaya kepada wanita tidak mengerti apa-apa. Dia tidak mengerti baik tentang kebenaran maupun tentang wanita. Karena kalau wanita *adalah* kebenaran, *wanita itu* tahu bahwa kebenaran tidak ada, bahwa kebenaran tidak muncul, bahwa kita tidak memiliki kebenaran. Wanita adalah wanita sejauh dia tidak percaya pada kebenaran, jadi, tidak percaya pada dirinya sendiri, tidak percaya pada apa yang dipercaya ada padanya, jadi pada

> apa yang bukan dirinya (*and she is a woman precisely because she herself does not believe in truth itself, because she does not believe in what she is, in what she is believed to be, in what she thus is not*)".[100]

Uraian Derrida ini hendak mengatakan bahwa jika kebenaran adalah wanita, sementara wanita tahu bahwa kebenaran tidak ada, maka bisa disimpulkan bahwa kebenaran yang adalah wanita itu *tidak ada*. Kemudian, Derrida merincinya menjadi dua hal: pertama, wanita itu betul-betul wanita sejauh ia *tidak* percaya pada *diri*nya sendiri (katakanlah *en soi*—inti/jati diri—dari wanita tersebut); kedua, wanita itu betul-betul wanita sejauh ia *tidak* percaya pada apa yang dikatakan orang tentang dirinya (*apparence*, selubung yang tampak di depan orang lain). Teks *paragraf pertama* Kata Pengantar buku *MBJ* dikutip Derrida[101] untuk memberi pencerahan atas tafsir tersebut:

> "Dengan mengandaikan bahwa kebenaran itu wanita, bukankah di sini tempatnya untuk mencurigai seluruh filsuf, sejauh mereka itu dogmatik, bahwa mereka tidak mengerti apa-apa tentang wanita-wanita dan bahwa seluruh keseriusan mereka yang menakutkan, keinginan gigih pincang yang dengannya sampai sekarang ini mereka berusaha mendekati kebenaran, ternyata hanyalah usaha-usaha keliru dan tidak tepat sasaran untuk menaklukkan wanita gampangan (*Frauenzimmer*)? Jelas bahwa wanita tidak akan membiarkan dirinya ditaklukkan—dan tiap filsuf dogmatik, apa pun jenisnya, ada dalam keadaan pahit dan bermasalah. *Jika* masih ada yang namanya (filsuf) dogmatik yang berdiri!"

Pada *position* ini, menurut Derrida, teks di atas membuktikan dengan jelas bahwa Nietzsche *membuang* kebenaran dari wanita, kebenaran dari kebenaran. Wanita (kebenaran) tidak membiarkan dirinya diambil atau ditaklukkan. Apa yang tidak mau ditaklukkan

---

100 Jacques Derrida, *Eperons, Les Styles de Nietzsche*, hlm. 50.

101 Jacques Derrida, *Eperons*, hlm. 54.

adalah feminin. Nietzsche tampak seperti seorang feminis yang membela *keberlainan radikal* wanita dari kungkungan sudut pandang lelaki. Sebagai feminis, Nietzsche tampak melindungi habis-habisan wanita. Lalu bagaimana dengan banyaknya proposisi anti-feminis dalam *corpus* nietzschean? Apakah di teks-teks seperti itu Nietzsche berbicara berbeda mengenai kebenaran?

Teks yang ditunjukkan Derrida berkaitan dengan label anti-feminis pada Nietzsche ini misalnya adalah dari *GS* "Buku Kedua", § 64:

> "*Kaum skeptis*: Aku khawatir bahwa di antara semua manusia, para wanita tua adalah yang paling skeptis di relung hati mereka yang terdalam: mereka percaya pada superfisialitas eksistensi sama halnya mereka percaya pada esensi eksistensi. Semua keutamaan, semua yang mendalam, bagi mereka hanyalah penyamaran dari 'kebenaran' tersebut, penyamaran yang memang diharapkan oleh apa yang *pudendum* (*scandalous*)—jadi memang soalnya menyangkut kepantasan dan sopan santun (*pudeur*), tidak lebih dari itu!"

Kontras dengan wanita kebenaran yang dibahas sebelumnya, di sini, menurut Derrida, yang diungkapkan Nietzsche adalah soal "wanita" (dalam tanda kutip) yang percaya pada "kebenaran" (dalam tanda kutip) yang tidak lain dan tidak bukan adalah *penyamaran* atau *selubung*. Apa pun yang mendalam, di mata "wanita" adalah selubung belaka. Atau lebih tepat, persis sebagaimana afirmasi sebelumnya bahwa yang mendalam (wanita kebenaran) itu tidak ada, maka "wanita" di sini hanya mengatakan ulang bahwa yang mendalam sesungguhnya hanyalah "kebenaran" belaka (artinya, *selubung*).

Dengan genial, dalam bahasa Prancis Derrida menulis *le voile/tombe*. Secara harfiah artinya bisa *selubung/jatuh* dan bisa juga *selubung/kuburan*. Maksudnya, cukuplah selubung itu dijatuhkan dan akan tampaklah bahwa kebenaran tidak ada karena selubung

adalah kuburan kebenaran yang sudah mati. Baik dengan kacamata Nietzsche sebagai feminis atau anti-feminis, Derrida ternyata berujung pada kesimpulan bahwa *kebenaran tidak ada*, dan yang ada hanyalah selubung. Secara skematis, bacaan Derrida tersebut bisa disederhanakan seperti berikut ini:

Kebenaran	**"Kebenaran"**
Wanita: wanita ini tahu bahwa kebenaran tidak ada.	"Wanita": misalnya adalah para wanita tua, wanita yang ingin menjadi pria, wanita yang cinta sains. Para "wanita" ini percaya adanya "kebenaran" (selubung).
Kosong (Tidak Ada).	Selubung, Penampakan, Ilusi (Yang Ada).

Position pertama dari teks Nietzsche-feminis, menurut Derrida mengatakan bahwa kebenaran tidak ada. Sedangkan *position* kedua yang anti-feminis mengatakan yang ada hanyalah selubung, yaitu, ilusi kita tentang kebenaran (jadi sebenarnya hanyalah "kebenaran" belaka). Secara canggih, setelah mengoposisikan kebenaran-"kebenaran" dan wanita-"wanita", Derrida melanjutkan strateginya dengan menambah oposisi lagi antara *homme—"homme"* (artinya bisa lelaki—*atau* manusia-"manusia"). Lelaki/manusia yang dimaksud adalah para filsuf yang percaya pada ilmu, yang berpretensi mencari kebenaran padahal yang mereka pegangi hanyalah "kebenaran" (selubung). Sementara "lelaki"/"manusia" (dengan tanda kutip) disejajarkan dengan dia yang sejatinya adalah wanita, yang tahu bahwa kebenaran itu tidak ada. Dengan demikian "manusia" ini juga merujuk pada apa yang bukan manusia, atau sebenarnya Derrida mau menunjuk *Sur-homme* (*Overman*, *Manusia yang Melampaui*). Bila skemanya hendak dilengkapi, maka menjadi seperti berikut ini:

Kebenaran	"Kebenaran"
(1) Wanita *ekuivalen* (3) *"Homme"* (yaitu *Sur-homme, Manusia yang Melampaui*)	(2) "Wanita" *ekuivalen* (4) H*omme* (yaitu para filsuf, semua lelaki yang tidak paham wanita)
Kosong (Tidak Ada).	Selubung (Yang Ada).

Model pengoposisian terma ini *memang sengaja* dibuat Derrida,[102] meski dia sadar bahwa teks Nietzsche sangat heterogen ketika berbicara tentang wanita. Meski tampak sepele toh perlu dipertanyakan mengapa Derrida *dengan sadar tidak mau* masuk satu per satu ke heterogenitas tersebut. Misalnya, tentang wanita, Nietzsche memberi macam-macam jenis wanita: ada wanita yang sopan, ada wanita gampangan, ada wanita yang tidak punya anak, ada wanita tua yang skeptis, ada wanita yang suka sains. Terhadap heterogenitas tersebut Derrida memilih dengan sengaja hanya membuat matriks kuartet dalam pasangan oposisi. Ia bermain menyandingkan dua pasangan oposisi (wanita-"*homme*"; "wanita"-*homme*) tersebut sebagai *position* (pengajuan). Hasilnya *position* pertama menyimpulkan kebenaran sebagai tidak ada (kosong); dan *position* kedua menghasilkan kebenaran ilusi. Bagi Derrida, dua *position* di atas adalah *position reaktif*, yang menurutnya masih harus *dilampaui*. Perlu adanya *position* ketiga di mana wanita tidak lagi dibicarakan dalam oposisinya dengan *homme*, tetapi wanita yang mengafirmasi dirinya tanpa dikait-kaitkan dengan *homme*. Melampaui debat feminis atau anti-feminis yang masih berkutat dengan "sejauh diperlawankan secara reaktif dengan laki-laki", Derrida hendak membicarakan wanita dari dirinya sendiri sebagai *keberlainan* yang radikal. Yang reaktif mesti sampai ke yang afirmatif:

---

102 Jacques Derrida, *Eperons*, hlm. 94.

wanita itu sendiri. Bagaimana membayangkan *self afirmation* dari wanita ini? Dan mengapa yang reaktif mesti melampaui diri menjadi afirmatif? Itulah pertanyaan yang bisa diajukan, kali ini, kepada cara berpikir Derrida sendiri.

Pertanyaan tersebut sah, mengingat di balik skema pelampauan tersebut orang bisa mencurigai adanya dialektika hegelian secara diam-diam. Pertama, *en soi* wanita (*position* pertama) yang adalah kosong menegasikan diri dalam *pour soi* "wanita" yang adalah selubung (*position* kedua). Kedua, gerakan dialektis hegelian akan membuat *pour soi* "wanita" menegasikan diri dan kembali ke *en soi*. Ketiga, gerakan kembali ini menyebabkan *en soi* wanita tidak lagi murni *en soi*, tetapi menjadi *pour et en soi*. Di sini terjadi rekonsiliasi, *aufhebung*, *pelampuan*. Pada tingkatan ini, wanita menyadari dirinya, mengafirmasi dirinya. Skemanya kurang lebih bisa dibuat sebagai berikut ini:

<table>
<tr><td>Position 1 (en soi)
Wanita yang mengatakan bahwa kebenaran tidak ada (kosong).</td><td>Position 2 (pour soi)
Negasi dari position 1 tampak dalam diri "wanita" yang menangkap adanya "kebenaran" (selubung).</td></tr>
<tr><td colspan="2">Position 3 (en + pour soi)
Wanita yang menegasi dirinya dalam "wanita", kini kembali ke dirinya sendiri sebagai Wanita yang sadar akan "wanita"-nya (Wanita yang telah merangkumi "wanita"). Sebuah kebenaran kosong yang tahu bahwa ia berselubung.</td></tr>
</table>

Kesimpulan yang bisa ditarik dari skema itu, *self-affirmation* dari *position* 3 secara metaforis mengatakan tentang wanita yang sadar akan "wanita"-nya. Bila dikembalikan ke diskusi soal kebenaran, maka bisa dirumuskan bahwa kebenaran yang tidak ada *menyadari*

dirinya sebagai selubung. Inilah *position* ke-3 yang merupakan posisi afirmatif.

Sebenarnya, Derrida tidak berpretensi apa-apa untuk menilai pemikiran Nietzsche. Ia hanya bermain dengan oposisi-oposisi yang bisa digali dari teks Nietzsche. *Tanpa mencari makna* di balik pernyataan Nietzsche, ia mencari kaitan-kaitan oposisi biner yang bisa dimunculkan; dan dari situ lalu dimainkan. Secara tajam ia mampu memperlihatkan dalam arti apa kebenaran sebagai ilusi/selubung harus diletakkan *position*nya. *Position* ketiga ini bersifat afirmatif, melampaui *position* reaktif yang dengan naif mengatakan kebenaran tidak ada atau yang ada hanyalah selubung.

Pada hemat penulis, *position* ketiga ini lebih banyak mengatakan filsafat Derrida sendiri daripada maksud Nietzsche. Dengan mengatakan bahwa *kebenaran yang tidak ada menyadari dirinya sebagai selubung*, Derrida mengajukan apa yang menjadi pusat perhatiannya selama ini: soal *jejak* (*trace*) dan soal *archi-écriture* (tulisan asali), soal beda ontologis yang paling asali. Seperti kata *différance*,[103] *kata—jejak* atau tanda atau selubung—ini

103 Bandingkan K. Bertens, *Filsafat Kontemporer Prancis*, Jakarta: Gramedia, (edisi revisi dan perluasan), cetakan ketiga, Agustus 2001, hlm. 338 dan 340. Sedikit berbeda dengan uraian yang dibuat K. Bertens, menurut penulis, kata *différance* bukanlah pensubstantifan dari kata *différer*. Kata benda untuk *différer* bisa dua bentuk: *différence* (*difference*) dan *différend* (*to have a different opinion, conflict*). Bila dikaitkan dengan keseluruhan perhatian Derrida tentang kata yang tidak merujuk pada makna apa-apa namun toh bisa dituliskan, dan lebih penting lagi, bisa berbunyi secara mirip dengan dua kata lainnya, menurut penulis *lebih* mau mengatakan soal "beda asali" "keberlainan radikal". Kata *différance*, pertama kali diungkapkan Derrida dalam artikelnya "La parole soufflé" (terbit dalam majalah *Tel Quel*, 20, hiver, 1965), dan kemudian secara panjang diuraikan Derrida di depan *Société française de philosophie* pada tanggal 27 Januari 1968. Kata ini hendak merujuk pada penjarakan, pada *alteritas* (*beda*) *asali* yang lolos dari oposisi biner. Dengan gigih Derrida membela dirinya dengan mengatakan bahwa filsafatnya tentang *différance* sama sekali bukan oposisi biner, sama sekali bukan oposisi dialektis. Derrida menguraikan jawaban ini dalam wawancaranya yang paling akhir dengan Elisabeth Roudinesco, dalam buku *De quoi demain: Dialogue*, Fayard-Galilée, 2001, halaman 43. Problematik *différance* mirip dengan problem *khôra* dalam filsafat Platon yang diletakkan Platon sebagai *bukan* yang inteligibel dan *bukan* yang sensibel, tetapi toh *ada di situ*. *Khôra* adalah *tempat di mana* materi asali dicampur dengan komposisi geometris oleh Demiurgos yang pada saat yang

tampak; tetapi *kata* ini tidak memiliki jangkar makna apa pun. Ia menggantung dalam ketiadaan. Jejak ini tampak, karena ketika diucapkan berbunyi *différong*. Dan persis jejak-tampak ini *tidak bermakna apa-apa*, karena yang ada dalam bahasa Prancis bunyi *différong* merujuk pada kata benda *différence* (perbedaan) atau kata benda *différend* (perselisihan karena adanya perbedaan) atau *différant* (*past participe* dari *différer*/berbeda) yang semuanya berasal dari kata kerja *différer* (berbeda, atau menangguhkan). Jadi, jejak-*différance* ada dan tampak, tetapi jejak ini *tidak menunjuk pada apa pun*. Bagi Derrida, kata atau tanda *tidak* merujuk pada sebuah makna metafisis atau metaforis apa pun (makna di balik kata tersebut). Kata hanyalah jejak-jejak yang masuk dalam saling keterkaitan dengan kata lainnya dalam sebuah teks (dari kata Latin *texere*, menenun).[104]

Yang paradoksal dengan posisi seperti ini, ketika menafsir wanitanya Nietzshe, Derrida justru mengambil kata-kata Nietzsche secara *literal*. Penolakan Derrida pada aktivitas metaforis (bahwa kata bisa saja merujuk pada sesuatu yang lain, menjadi tanda penunjuk untuk hal yang *sama sekali lain* dari yang dikatakan) anehnya justru membuat Derrida mengambil secara *terlalu serius* kata-kata dalam teks Nietzsche secara litteral. Kata-kata wanita, kebenaran, lelaki/manusia dan "kebenaran" yang ada di teks nietzschean dia kaitkan satu dengan lainnya untuk akhirnya menghasilkan *position-position* dalam sebuah permainan kata yang saling merujuk (*le jeu de renvoie*) tanpa pretensi menghadirkan makna apa pun. *Hanya*,

sama mengontemplasikan *Ide-Ide* untuk menghasilkan *benda sensibel*. *Khôra* ini *jejak*nya dirasakan ada dalam hal sensibel, tetapi ia sama sekali bukan tanda kehadiran Ide dalam yang sensibel. Dan *khôra* juga sama sekali *bukan* materi bahan dasar yang sensibel (bandingkan salah satunya teks Plato di *Timaios* 48-49a). Jadi *khôra* itu apa? Mengikuti intuisi Derrida, *barangkali* bisa dikatakan bahwa ia adalah *beda asali*, yang ada sejak awal mula bersama dengan materi asali, *Idea*, dan Demiurgos. Untuk keterangan ini bisa dilihat dalam tulisan Jacques Derrida, *Khôra*, Paris: Editions Galilée, 1993 (versi pertama teks ini terbit tahun 1987, dalam *Poikilia: Etudes offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris: Edisi EHESS).

104 K. Bertens. *Filsafat Kontemporer Prancis*, hlm. 332.

perlu ditanyakan di sini, mengapa bentuk permainannya harus dengan oposisi biner? Mengapa struktur teks Nietzsche harus di-*dekonstruksi*[105] dalam bentuk oposisi biner? Jangan-jangan itu dibuat Derrida untuk memenuhi skema pemikirannya sendiri.

---

105 Dekonstruksi adalah terjemahan dari istilah bentukan bahasa Perancis *déconstruction*. Istilah bentukan dari Derrida ini merupakan *gabungan dua kata* "*destruction*" (destruksi, penghancuran) dan "*construction*" (konstruksi, pembangunan). Dekonstruksi bukanlah sebuah teori, melainkan sebuah *praktik membaca* (dan praktik tulisan). Dekonstruksi memperlihatkan aktivitas natural saat kita membaca. Saat membaca kita memotong-motong teks (destruksi) demi sebuah pemahaman tertentu (strukturasi). Derrida mejelaskan metode ini dalam *La Pharmacie de Platon*. Berbagai pendapat muncul atas metode dekonstruksi ini: ada yang melihatnya sebagai penemuan kembali keasyikan berfilsafat, sebagai ketakterlibatan pada hal-hal konkret, atau sebaliknya, sebagai ungkapan perhatian maksimal pemikiran kepada apa-apa yang marjinal. Derrida mempertahankan posisi yang terakhir. Baginya, filsafat dekonstruktif adalah cara berpikir yang justru sangat *concern* dengan soal sosial politik, tanggungjawab, keadilan, dan problem institusional masyarakat sekarang. Bandingkan penjelasan Charles Ramond tentang kata "déconstruction" dalam *Le vocabulaire de Derrida*, Ellipses, 2001, hlm. 20-23. Dekonstruksi sebagai praktik verbal berusaha menunjukkan fragilitas setiap struktur (teks). Demikian rentan tiap usaha strukturasi (misalnya sebuah konsep), sedemikian sehingga efek langsung praktik dekonstruktif adalah *indécidabilité* (ketidakbisaan memutuskan) menyangkut apa 'makna' sebuah 'ungkapan'. Misalnya, kita berhadapan dengan problem sangat konkret pro atau kontra hukuman mati, revolusi atau apa pun. Biasanya, kita akan mengambil satu posisi karena kita memiliki alasan dan prinsip tertentu. Adakah *sebuah* prinsip bagi Derrida? Derrida menjawab ada. Tetapi, prinsip tersebut – dalam praktik konkret – harus disesuaikan dengan singularitas tiap masalah. Sedemikian, sehingga bagi Derrida "*au nom d'un même principe je ne prendrai pas la même décision dans des moments différents*, atas nama prinsip yang sama saya tidak akan mengambil keputusan yang sama pada saat-saat yang berbeda". Mengapa? Karena sekali lagi, menurut Derrida, kita harus melihat *singularitas* tiap hal, yang memuati di dalamnya "beda asali", "*différance*", "*archi-écriture*" yang efeknya memang *indécidabilité*. Toh, meski begitu, Derrida menganggap cara dia berpikir seperti itu sama sekali bukan relativis, apalagi oportunis (lihat, *De quoi demain*, hlm. 162). Dalam wawancara terbaru *De quoi demain* yang sama, pada halaman 1, Derrida menjelaskan bahwa dekonstruksi ia ajukan sebagai kritik atas *Konsep* (*Begriff*) yang dalam bahasa Prancis atau Jerman kata "konsep" itu sendiri menunjukkan tindakan pencengkeraman, perampasan (le geste d'une *prise*, c'est une saisie). Meski praktik dekonstruksi akhirnya jatuh dalam hiper konseptualisasi (karena harus membuat neologisme bukan main banyaknya), toh Derrida membela dirinya dengan mengatakan bahwa praktik ini merupakan "*une extase du concept: on en jouit jusqu'au débordement* (ekstase konsep, di mana kita mencapai puncak kenikmatan habis-habisan). Oleh karenanya, di depan ekstase konsep, tidak mengherankan bahwa bagi banyak kritisi metode dekonstruksi adalah posisi di mana pengambilan keputusan mau tidak mau selalu harus *digantung* (dalam arti 'mengambang' maupun 'dihukum gantung').

Dan tampaknya memang begitu, karena demi skema itu kekayaan metaforis teks Nietzsche tentang wanita direduksi secara arbitrer hanya menjadi wanita *versus* "wanita". Derrida sendiri mengakui bahwa teks Nietzsche tentang wanita sangat heterogen. Sayang, bukannya bersetia menelisik heterogenitas metaforis teks tentang wanita, Derrida justru mereduksi kekayaan itu menjadi sekadar oposisi biner. Penolakan Derrida kepada metafor—yang lalu membuat dia terlalu serius secara literal mengambil kata-kata Niezsche untuk dimainkan dalam permainan saling merujuk—membuatnya jatuh dalam tafsir yang hiper-nietzschean.[106]

Pada hemat penulis, penggunaan simbol wanita oleh Nietzsche dalam mengatakan tentang kebenaran harus dilihat sebagai *metafor*. Kadang Nietzsche secara eksplisit mengatakan "dengan mengandaikan bahwa" atau "seandainya" atau "seperti". Itu semua dengan jelas memperlihatkan bahwa Nietzsche memberikan metafor wanita untuk kebenaran. Dan wanita bukan hanya metafor untuk kebenaran, tetapi juga untuk hidup/kehidupan dan realitas. Dengan demikian, ketika berbicara tentang wanita, haruslah dipahami bahwa di situ Nietzsche menggunakan *simbol* untuk berbicara tentang dunia, hidup, dan realitas apa adanya. Teks-teks dari *MBJ* berbicara tentang pretensi sains (dan para filsuf atau pemikir sakit) yang percaya seolah-olah bisa mengenali yang terdalam dari realitas—yang disimbolkan sebagai wanita, *MBJ*[107] § 127:

---

106 Lihat, Jacques Le Rider, *Nietzsche en France*, hlm. 221. Buku ini juga menyebutkan bagaimana Paul Ricoeur mengkritik tajam Derrida: "manakala metafor dihilangkan, maka sebuah Metafisika akan mengambil tongkat estafet". Tanpa ragu-ragu Ricoeur menunjuk dalam pemikiran Derrida adanya *dialektik hegelian* (Paul Ricoeur, *La Métaphore vive*, hlm. 357, 264). I. Bambang Sugiharta, dalam bukunya *Postmodernisme*, pada halaman 37 juga melihat hal yang sama. Karena hiper nietzscheisme inilah, menurut Bambang, Derrida jatuh dalam Relativisme dan Nihilisme radikal: "bahwa bahasa dan kata-kata itu hanya kosong belaka, dalam arti, mereka sebetulnya tidak menunjuk pada sesuatu apa pun selain pada 'makna'nya sendiri. Dan 'makna' itu pun tiada lain hanyalah permainan pembedaan (*différance*): pembedaan arti yang dimungkinkan oleh sistem lawan-kata".

107 Lihat *PBM*, hlm. 88.

> "Semua wanita sejati melihat sains sebagai serangan pada rasa sopan santun. Dalam sains, wanita merasa bahwa ia ditatap lekat-lekat,—lebih buruk lagi, ingin dilihat apa yang ada di balik baju atau sanggulnya."

Alam yang disimbolkan sebagai wanita adalah sebuah daya subur vital yang selalu lolos dari kungkungan objektivasi manusia, oleh karenanya, preferensi pada sains (yang biasanya adalah bidangnya kaum lelaki) merupakan pertanda kelemahan, ketidaksuburan: *MBJ*[108] § 144:

> "Saat seorang wanita menunjukkan seleranya pada sains, biasanya itu adalah tanda bahwa ada sesuatu yang kurang dalam seksualitasnya. Gejala kemandulan tampak dalam kecenderungannya pada semacam selera kejantanan. Laki-laki, sesungguhnya, maafkan untuk kata-kata ini, adalah 'binatang mandul'".

Wanita yang sempurna adalah simbol untuk alam yang suka menyembunyikan dirinya, enigmatis dan oleh karenanya menantang relasi yang ambigu: memikat sekaligus mengoyak. Dalam *Inilah Manusia,*[109] "Mengapa Aku Menulis Buku-Buku begitu Bagus", § 5, Nietzsche menulis:

> "[…] Siapa tahu? Mungkin akulah psikolog pertama tentang Kewanitaan Abadi. *Semua* wanita mencintaiku—ini adalah cerita lama. Memang tidak semua, sejauh disisihkan kaum wanita yang *susah*, kaum 'teremansipasi', mereka yang tidak mempunyai apa yang dibutuhkan untuk memiliki anak. Untungnya, aku tidak cenderung membiarkan diri dikoyak-koyak: wanita yang sempurna mengoyak saat dia mencinta…

---

108 Lihat *PBM,* hlm. 91.

109 Lihat *F. Nietzsche: Œuvres,* hlm. 1245.

> Aku tahu betul kaum sinting yang menawan hati tersebut. Ah, binatang buas kecil yang berbahaya, yang tidak pernah terbuka, dan selalu di bawah tanah! Dan, dengan itu semua, mereka sangat menawan hati! Wanita kecil yang memburu pemuasan dendamnya akan menjungkirbalikkan nasib seseorang. Secara tak terpahami, wanita lebih jahat daripada laki-laki, juga lebih pintar. Kebaikhatian seorang wanita merupakan bentuk *kemunduran*… Para wanita yang dijuluki 'wanita saleh', sebenarnya di baliknya adalah keresahan psikologis. Sudah, kuhentikan saja di sini, karena bila tidak aku akan terlalu mirip dokter […]."

Meski gaya bicara Nietzsche tentang wanita kadang terasa misoginis, tetapi toh kadang sangat feminis. Dan sebaliknya, omongannya tentang lelaki tak kalah tajamnya. Dengan singkat bisa dikatakan bahwa soalnya memang bukan soal Feminisme atau Misoginisme, Misanthropisme atau Philanthropisme, bukan di situ soalnya. Soal pokok Nietzsche adalah berbicara tentang realitas yang kontradiktif, yang feminis sekaligus misoginis, yang sekaligus misantrophis tetapi juga mengajak ke manusia yang melampaui. Bila itu yang menjadi titik perhatian, ungkapan-ungkapan tajam Nietzsche menjadi berbunyi lain. Wanita sebagai simbol untuk kebenaran, realitas, hidup yang penuh daya vital, yang kontradiktif dan selalu lolos dari penyingkapan (karena ia senang menyembunyikan dirinya) akhirnya berbisik di antara mereka sendiri dalam *Senjakala Berhala-Berhala,*[110] "Pepatah-Pepatah dan Ucapan-Ucapan Begitu Saja", § 16: "Antarwanita. 'Kebenaran? Oh, Anda sekalian tidak tahu apa itu kebenaran! Bukankah itu merupakan serangan pada seluruh *rasa sopan santun* kami?'"

Untuk kembali ke diskusi soal kebenaran, kita kembali ke *paragraf keempat* Kata Pengantar *GS* di mana Nietzsche memberi

110 Lihat *CI,* halaman 13.

metafor bagi *sebuah jenis kelompok* pencari kebenaran. Para pencari kebenaran diumpamakan seperti anak-anak muda Mesir yang karena mengikuti rasa ingin tahunya masuk ke kuil dan menyingkap selubung patung-patung. Anak-anak muda ini, sebagaimana biasanya anak-muda, ingin mengetahui 'apa itu kebenaran sebenar-benarnya'. Terhadap kelompok pencari kebenaran seperti itu, Nietzsche menulis:

> "Tidak, selera rendah seperti itu, kehendak akan kebenaran seperti itu, akan 'kebenaran apa pun harganya', kesintingan khas anak muda untuk mencari kebenaran seperti itu,—semua itu adalah kejijikan yang sudah kita campakkan. Kita terlalu berpengalaman, terlalu serius, terlalu gembira, terlalu matang dipanggang api, terlalu dalam untuk hal-hal seperti itu… Kita tidak lagi percaya bahwa sebuah kebenaran akan tetap sebuah kebenaran manakala selubungnya disingkap. Kita sudah terlalu banyak pengalaman untuk memercayai hal seperti itu."

Para anak muda itu berharap bahwa dengan menyingkap selubung, sebuah kebenaran (wanita) akan terbuka. Mungkin di mata anak-anak muda itu, ketelanjangan patung (atau wanita) adalah kebenaran. Tetapi, ternyata tidak untuk Nietzsche! Tidak untuk mereka yang sudah terlalu berpengalaman untuk hal-hal seperti itu, tidak untuk para filsuf yang berbeda. Bagi yang sudah berpengalaman, patung yang terbuka, atau wanita telanjang bukan lagi kebenaran. Wanita telanjang—yang dibebaskan dari selubung-selubungnya bukan lagi wanita. Kebenaran yang tersingkapkan secara telanjang di depan mata pengamat bukan lagi kebenaran.

Lalu, apa *sebenarnya* kebenaran bagi Nietzsche? Bahwa kebenaran itu ada, itu tidak bisa disangkal. Yang jelas, pada *level pertama* ada kebenaran selubung, yang adalah kekeliruan. Kebenaran naif yang menjangkarkan diri pada yang permukaan belaka seperti itu *tidak* ditolak Nietzsche karena toh *berguna* untuk membantu manusia

hidup. Dengan insting konservasi dirinya, manusia membutuhkan kebenaran sejenis itu. Pada *level kedua*, ada tingkat kebenaran di mana ketidakpuasan pada selubung membuat hasrat muda mencari adanya kebenaran dalam adanya wanita di balik selubung. Dengan menggabungkan kedua *level* ini bersamaan, maka bisa dikatakan bahwa pengakuan akan selubung (kebenaran sebagai kekeliruan, kebenaran sebagai ilusi) *tidak* otomatis meniadakan *apa yang diselubungi* tersebut. Lepas dari perdebatan mati atau hidupnya Metafisika, menurut penulis, adanya sesuatu yang *dari mana* selubung itu menampakkan dirinya dan mendapatkan bentuk garisnya (*allure*) disiratkan dalam kebenaran *level kedua* ini. Jadi, ia berbicara tentang kebenaran yang lebih dasariah dan mendasar.

Kebenaran *tingkat terakhir*, menurut penulis, berada pada tingkat *pemikiran akan kontradiksi*. Di sini, kebenaran dasar sebenar-benarnya diperlihatkan sebagai selalu lolos dari tangkapan. Justru ketika sebuah kebenaran tersingkap, ia tidak lagi menjadi kebenaran. Yang tidak lagi menjadi kebenaran adalah *apa yang tersingkap*. Atau dengan kata lain, apa yang tersingkap tidak pernah mampu mengungkapkan sepenuh-penuhnya apa yang hendak disingkap. Kebenaran sebagai *gerakan-penyingkapan* mengandaikan adanya yang hendak disingkap, dan yang tersingkapkan. Ketersingkapan hanyalah *salah satu* manifestasi dari apa yang hendak disingkapkan, dan sejauh ketersingkapan *tidak pernah identik* dengannya, maka ketersingkapan selalu bersifat sementara, dan kalau di-*fixed*-kan lalu menjadi kekeliruan. Yang diperlihatkan di sini adalah *fungsi meta* kebenaran itu sendiri yang selalu mentransendenkan diri, menolak dikodifikasi, menolak dikurung dalam sebuah konteks sesaat. Penyingkapan kebenaran adalah *sekaligus* penyingkapan *dan* penyembunyian baru. Kebenaran berada dalam gerakan seperti itu.

Pada *tingkat ketiga* pembicaraan tentang kebenaran ini, yang perlu diingat adalah konteks pemikiran Nietzsche tentang kontradiksi yang ia ungkapkan lewat analisisnya tentang *kata, konsep,*

Idea. Konsep adalah upaya identifikasi dari apa yang tidak identik. Karena realitas pada dirinya sendiri kaos, plural, tidak identik, maka seluruh upaya konseptualisasi harus menyadari *batas* ini. Ketika sebuah konsep berpretensi bisa menyingkapkan realitas yang hendak dikonsepkan, persis di situ konsep menjadi kekeliruan dan ilusi. Begitu pula dengan kebenaran: ketika sebuah ungkapan kebenaran tentang realitas (yang tersingkap) berpretensi bisa mengatakan seluruh realitas yang hendak ia ungkapkan, di situ kebenaran menjadi kekeliruan. Di depan posisi ini, mengatakan bahwa kalau begitu yang ada *hanya yang tersingkap* (selubung) *secara ironis sama saja* dengan posisi ekstrem lainnya yang mengatakan bahwa karena yang ada hanya selubung maka dari mana sesuatu tersingkap *tidak ada*. Tetapi, mengakui adanya *dari mana sesuatu tersingkap* tidak lalu harus membuat manusia bertingkah seperti anak muda Mesir, yang dengan hasrat mudanya berpretensi bisa mengetahui kebenaran sebenar-benarnya! Nietzsche dalam hal ini justru sangat tahu batas. Ia yang sudah diasah dan sudah berpengalaman tidak merasa perlu untuk *sok* mati-matian hendak melihat ketelanjangan kebenaran. Kebenaran, realitas yang kaos *ada di situ*; dan cukuplah kita berhenti secara santun di depannya. Dengan menghargai alam (realitas, kebenaran, hidup, wanita) yang suka menyembunyikan dirinya, tahu batas di depan apa yang tidak bisa dijarah, Nietzsche lantas memberi contoh bagaimana seharusnya bersikap di depan kebenaran:

> "Oh, orang-orang Yunani! Mereka tahu bagaimana *hidup*. Hidup menuntut keberanian untuk berhenti di permukaan, di lipatan, di kulit luar; pemujaan kepada apa yang tampak, kepercayaan kepada bentuk-bentuk, bunyi-bunyian, kata-kata, kepercayaan pada seluruh penampakan Olympos. Orang-orang Yunani itu superfisial—*secara mendalam*!" (Kata Pengantar GS, § 4)

Kata Pengantar ini diawali dengan Nietzsche yang berbagi hati mengungkapkan kegembiraannya telah keluar dari jurang (*abîme, abysse*) derita sakit hampir mati. Ia telah keluar dari *kawah* candradimuka, untuk akhirnya bisa berada di ketinggian dan menatap segala sesuatunya dari atas. Pengalamannya *berada di jurang*, membuat dia tahu apa itu *kedalaman*. Dan persis, pengalaman akan *kedalaman* inilah yang membuat dia sadar bahwa *kedalaman* tidak selalu indah. *Kedalaman* bisa jadi sangat mengerikan, mengancam menelan eksistensi manusia sendiri. Pengalaman akan *kedalaman* inilah yang barangkali bisa ditafsir sebagai *kebenaran ultima yang kontradiktif*. Sama halnya realitas itu sendiri bersifat kontradiktif (indah sekaligus mengerikan), kebenaran pun seperti itu. Apa yang ada senyatanya di depan kita adalah sesuatu yang kontradiktif, dan itulah *kebenaran yang sejatinya*. Tidak ada kata lain untuknya. *Kebenaran adalah jurang*, kawah tanpa dasar, sesuatu yang *tidak* bisa disingkap secara menyeluruh. Ia *selalu lolos* dari usaha antropomorfisme dan proyeksi manusia. Antropomorfisme (pemberian selubung-selubung manusiawi pada realitas) hanya mampu mengungkapkan satu segi yang tersingkap dari kebenaran, tetapi tidak pernah bisa menjarah pluralitas kontradiktif di dalamnya. Dan secara paradoksal, di depan *kebenaran jurang* tersebut, orang berpengalaman yang pernah berada di dalamnya justru menganjurkan supaya lebih baik tinggal saja di permukaan. Anjuran ini sama sekali bukan ideologisasi permukaan, mengingat nasihat ini keluar dari orang yang tahu apa itu *kedalaman*. Nietzsche lalu memberi contoh orang Yunani: mereka itu hidup gembira di atas permukaan (mentransformasi pengalaman tragis kehidupan dalam karya seni tragedi) justru karena mereka tahu apa itu kedalaman yang kontradiktif, yaitu *hidup yang tragis*.

Tragedi di mata Nietzsche bukanlah upaya katarsis sebagaimana tafsir Aristoteles terhadap tragedi (*Inilah Manusia* bagian "Lahirnya

Tragedi", § 3).[111] Katarsis (kanalisasi untuk perasaan ngeri dan belas kasih di depan pertunjukan absurditas realitas, sehingga orang kemudian merasa lega dan bebas untuk hidup lagi) merupakan tafsir yang di bawahnya hendak mengatakan bahwa "orang Yunani adalah penakut dan pesimis". Tidak, untuk Nietzsche orang Yunani pada zaman tragis adalah orang yang berani. Dalam buku *Inilah Manusia* bagian "Lahirnya Tragedi", § 1[112], Nietzsche menulis: "Tragedi adalah bukti bahwa orang-orang Yunani *sama sekali bukan* kaum pesimis."

Transformasi artistik atas realitas kontradiktif dan mengerikan dalam tragedi adalah bukti bahwa orang Yunani prasokratik justru orang berani, yang tidak *lari* ke konsep, ide, atau rasionalitas *à la* Sokrates. *Realitas jurang* dihadapi apa adanya, ditransformasikan dalam seni, itulah bukti kekuatan dan keberanian mereka. Ini sangat berbeda dengan insting sokratik dan insting kristiani—yang di mata Nietzsche—hendak *membungkus* realitas jurang dalam konsep indah tentang dunia baik, dunia ideal, dalam kebohongan. "Orang-orang *dekaden* mem*butuh*kan kebohongan, kebohongan adalah bagian tak terpisahkan dari kondisi untuk melangsungkan

---

111 *F. Nietzsche: Œuvres*, hlm. 1250. Walter Kaufmann, dalam *Tragedy and Philosophy*, Princeton University Press, 1979 (first edition 1968), hlm. 348, memberi referensi lain dari *Senjakala Berhala-Berhala* bagian akhir (dalam *The Portable Nietzsche*, 562f) untuk mengungkapkan pendapat Nietzsche tersebut: "Tragedy is so far from proving anything about the pessimism of the Hellenes, in Schopenhauer's sense, that I may, on the contrary, be considered its decisive repudiation and counter-instance. Saying Yes to life even in its strangest and hardest problems, the will to life rejoicing over its own inexhaustibility even in the very sacrifice of its highest types – *that* is what I called Dionysian, *that* is what I guessed to be the bridge to the psychology of the *tragic* poet. *Not* in order to be liberated from terror and pity, not in order to purge oneself of a dangerous affect by its vehement discharge – Aristotle understood it that way – but in order to be *oneself* the eternal joy of becoming, beyond all terror and pity – that joy which included even joy in destroying. And herewith I again touch that point from which I once went forth: *The Birth of Tragedy was my first revaluation of all values."* (W. Kaufmann juga memberi referensi pada buku *The Will to Power*, secs. 851-853 and 1052).

112 *F. Nietzsche: Œuvres*, hlm. 1248.

kehidupan" (teks yang sama, § 2).[113] Transformasi dalam bentuk seni, kepercayaan pada bentuk-bentuk yang dilakukan oleh orang Yunani prasokratik bukanlah pelarian pengecut kaum pesimis dan dekaden. Justru sebaliknya, itu adalah ekspresi keberlimpahan dan kekuatan tenaga kaum yang tahu apa itu realitas jurang. Tragedi adalah ekspresi artistik *Ja-sagen* (*mengatakan iya*) dari mereka yang berani menghadapi realitas jurang, kebenaran jurang. "Mengatakan iya kepada hidup/kehidupan termasuk pada problem-problem kehidupan yang paling asing dan paling mengerikan [...] *inilah* yang kusebut sebagai dionysiak, inilah yang kupahami sebagai jalan menuju psikologi seorang penyair *tragis*" (teks yang sama § 3).[114] Mengiyai realitas apa adanya yang kontradiktif dan enigmatis disamakan Nietzsche dengan apa yang sering kita dengar bila berbicara tentang pemikirannya: *dionysiak*. Apa itu *daya dionysiak ?*[115]

Keberlimpahan energi vital yang digambarkan dewa kemabukan Yunani ini sering ditafsir sebagai Amoralisme aktivitas orgiastik dan *tripping* dengan alkohol anggur. Salah satu legenda (dari sekian banyak legenda) tentang Dionysos memang menceritakan episode

---

113 *F. Nietzsche: Œuvres*, hlm. 1249-1250.

114 *F.Nietzsche: Œuvres*, hlm. 1250.

115 Bdk. Berthold Damshäuser, "Friedrich Nietzsche: Filsuf dan Penyair", dalam *Nietzsche: Syahwat Keabadian*, hlm. 22-23: "Dalam buku *Die Geburt der Tragödie* (*Lahirnya Tragedi*) yang terbit pada tahun 1872, Nietzsche menyajikan penelitian tentang budaya Yunani kuno, di mana ia menyimpulkan bahwa budaya, khususnya kesenian Yunani, perlu ditafsirkan dalam rangka dikotomi antara dewa Apollo dan dewa Dionysos. Menurut Nietzsche, Apollo mewakili terang, keserasian, disiplin dan keteraturan, sedangkan Dionysos adalah simbol kegelapan, daya cipta yang liar, candu dan ekstase. (…) Konsep *apollonian-dionysian* menurut Nietzsche juga dapat diterapkan pada kondisi manusia yang senantiasa bergerak di antara kedua sikap dasariah itu. (…) Khususnya dalam karyanya *Der Wille zur Macht* (yang mulai ditulis pada tahun 1885, bersamaan dengan penulisan *Dithyrambos-dithyrambos Dionysos*), Nietzsche memperkembangkan konsepnya tentang Dionysos. Kehendak untuk berkuasa mulai ia anggap sebagai daya cipta bersifat *dionysian*, kekuatan yang menggerakkan dunia. Bukan untuk membawa dunia kepada tujuan tertentu, atau untuk menyelamatkan manusia dalam paham Nasrani, melainkan dalam rangka suatu *permainan*, suatu pembaharuan diri tak henti-henti, sesuai dengan konsep *Keberulangan Abadi*."

orgy dan mabuk-mabukan sebagai ekspresi kesuburan dewa anggur[116] ini. Tetapi, Dionysos itu bertopeng banyak, bernama ba-

116 Siapakah *Dionysos* dalam mitos Yunani? Berikut ini disampaikan rangkuman tentang mitos Dionysos menurut Robert Graves, *Les Mythes Grecs I*, Pluriel-Fayard, 1967 (edisi pertama tahun 1958), hlm. 63-64, 116. Yang jelas, bapak Dionysos adalah Zeus. Tetapi siapa ibunya tidak jelas. Ada yang mengatakan bahwa ibunya adalah *Demeter* (dewi Gandum), ada yang bilang *Io* (dewi Gandum juga), tetapi ada pula yang mengatakan bahwa ibunya adalah *Dione* (dewi Cedar) atau *Persephone* (dewi Kematian yang berbentuk ular) atau *Lethe* (dewi Kelupaan dan dewi Pohon Anggur). Versi yang banyak beredar mengatakan bahwa Dionysos adalah anak hasil selingkuh Zeus dengan *Semele* (manusia mortal, anak raja Cadmos dari Thebes; nama Semele ini ada yang mengaitkannya dengan nama Selene – dewi Bulan – yang adalah dewi pesta orgi dalam upacara penghormatan Bulan yang dipimpin oleh sembilan imam wanita). Alkisah, Hera – istri resmi Zeus – marah mengetahui perselingkuhan itu. Dengan menyamar sebagai wanita tua, ia membujuk Semele agar meminta supaya identitas lelaki yang suka mengunjunginya dibuka. Maka, saat Zeus berkunjung (dalam penyamaran tentu saja), Semele menanyakan identitasnya. Zeus tidak mau. Akibatnya Semele mogok diajak tidur. Akhirnya Zeus mengalah, membuka identitasnya sebagai dewa Petir dan Api! Semelepun terbakar mati. Untung, kandungannya yang berusia 6 bulan bisa diselamatkan oleh dewa Hermes. Bayi 6 bulan itu lalu dimasukkan ke paha Zeus. Tiga bulan kemudian lahirlah Dionysos dari paha Zeus yang imortal. Dengan demikian, Dionysos sering disebut sebagai "yang lahir dua kali", "setengah mortal dan immortal".

Kecemburuan Hera tidak pernah berhenti. Begitu Dionysos lahir, ia memerintahkan para Titan untuk menerkam bayi tersebut. Dionysos, bayi bertanduk dengan kepala penuh ular itu, lalu dicabik-cabik dan dimasak oleh para Titan. Dari ceceran darahnya, tumbuhlah tanaman *grenadier*, tanaman berbunga merah tua dari Timur Tengah. Berkat pertolongan Rhea (ibu Zeus, nenek Dionysos), Dionysos yang tercabik-cabik bisa dihidupkan lagi. Zeus lalu menyembunyikan bayi tersebut, dan memercayakan pemeliharaannya kepada Persephan, yang membawa bayi itu ke raja Athamos dan Ino istrinya (dari Orchomenes). Hera masih mengejar dan berusaha membunuh anak itu. Akhirnya Zeus menyuruh Hermes mengubah Dionysos menjadi kambing (atau kijang) dan menyembunyikannya dalam pemeliharaan para peri di gunung Helicon (para peri itu namanya: Maeris, Nysa, Erato, Bromée, Bacchée). Dionysos disembunyikan di goa, diberi makan madu. Di gunung Nysa, Dionysos menemukan anggur. Menurut tradisi, dialah yang nantinya menyebarluaskan kultur anggur di Eropa, Asia, dan Afrika Utara. Untuk itulah dia mendapat julukan *Dewa Anggur* (di sini Robert Graves, hlm. 120, memberi catatan dari J. E Harrison yang memiliki data menarik bahwa Dionysos sebagai Dewa Anggur kadang tercampuradukkan dengan Dionysos sebagai Dewa Bir – dengan nama *Sabazios*). Karena dibesarkan di lingkungan para peri, Dionysos tumbuh besar sebagai laki-laki dengan wajah kewanita-wanitaan. Sekali lagi, Hera masih mengenali Dionysos. Hera mengutuknya menjadi gila. Dionysos lalu pergi kemana-mana ditemani inangnya yang bernama Silene dan disertai sepasukan *satyr* bersenjatakan tongkat. Dionysos mengembara ke Mesir, Libya, Timur (India, Eufrat, Tigris), balik ke Phrygia, Thrace, Boetia, dan ke Thebes (di sini ada episode

nyak, dan asing *par excellence*. Lalu, apa itu *dionysiak*, kira-kira topeng Dionysos mana yang digunakan Nietzsche? Bila Nietzsche dibiarkan menerangkannya sendiri, maka kutipan berikut ini menjelaskan apa itu dionysiak menurut Nietzsche. Dalam artikel "Visi Dionysiak atas Dunia",[117] saat Nietzsche menyimpulkan ke-

---

di mana Dionysos mengadakan orgi di gunung Citheron). Dalam perjalanan pengembaraan, Dionysos sempat terjebak di antara para bajak laut di laut Egea, dan hendak dijual sebagai budak. Marah, ia mengubah diri menjadi ular, menjadi singa untuk menakut-nakuti para bajak laut itu. Di Naxos, Dionysos menikahi *Ariane* (yang sudah ditinggalkan oleh Theseus) dan mempunyai banyak anak. Setelah Dionysos berhasil memapankan "kultus atas dirinya di seluruh penjuru dunia" ia naik ke langit, duduk di *sebelah kanan* Zeus (menjadi bagian dari 12 dewa besar di gunung Olympos). Dari situ ia turun ke Hades untuk *membebaskan ibunya*, Semele. Robert Graves memberi catatan penting pada halaman 131. Menurutnya, Dionysos bukanlah *Zagreus* (*dia yang tercabik-cabik*). Alkisah dari seribu satu *affair* yang dibuat Zeus, ia berselingkuh dengan Persephone. Anak hasil selingkuh ini dinamai Zagreus, dan disembunyikan oleh Hades (pamannya) di dunia bawah tanah. Zagreus yang suka bermain suatu ketika didekati para Titan. Mereka berusaha menarik perhatiannya dengan berbagai mainan. Saat para Titan menyerang, Zagreus mengubah-ubah dirinya menjadi Zeus, Chronos, Singa, Kuda, Ular bertanduk, Macan, Banteng. Pada saat terakhir inilah ia diterkam dan dimakan mentah-mentah oleh para Titan. Athena marah melihat kejadian itu, namun dia hanya bisa menyelamatkan jantung Zagreus. Jantung itu ia beri nafas, dan Zagreus pun hidup kembali, bahkan menjadi immortal. Bertitik tolak dari kompleksitas versi cerita tentang Dionysos, sangat sulit sebenarnya untuk mencari siapa *persisnya* Dionysos yang dirujuk Nietzsche. Yang jelas, referensi pada Dionysos dibuat Nietzsche sejak *Lahirnya Tragedi* (teks awal) sampai *Senjakala Berhala-Berhala* (misalnya pada "Hutangku pada para Tetua", § 4, 5) dan *Inilah Manusia* (teks akhir). Mencari jejak Dionysos nietzschean secara ilmiah dalam tradisi Yunani bisa jadi merupakan upaya *sia-sia*. Istilah "ideal dionysian" sendiri tidak dikenal dalam tradisi Yunani. Kemungkian besar, Nietzsche memang menggunakan istilah Dionysos, dionysian untuk mengatakan "pemikirannya, konsepnya tentang sesuatu", singkatnya, menjadi *simbol untuk sesuatu* yang ada dalam pemikirannya. Sehingga istilah-istilah itu memang harus diselidiki *sebagaimana Nietzsche sendiri menerangkannya*, dan bukan pada referensi Yunani. Referensi pada Dionysos dia buat secara arbitrer, dan tidak begitu mempedulikan kepersisannya dengan tradisi yang ada (misalnya, ada kesan bahwa Nietzsche tidak begitu peduli apakah yang "dicabik-cabik dan hidup kembali" itu Dionysos atau Zagreus ; sementara bagi para hellenis, hal seperti itu sangat penting).

117 Artikel "*La vision dionysiaque du monde*" (terjemahan ke dalam bahasa Perancis oleh Jean-Louis Backès) adalah teks *posthumous* (diterbitkan setelah kematian Nietzsche). Teks yang saya terjemahkan ini ditemukan dalam buku *La Naissance de la Tragedie*, Paris: Folio-Essais, Gallimard, 1977, hlm. 303. Informasi yang diberikan buku ini pada halaman 372 tentang artikel di atas adalah sebagai berikut. Teks ini ditulis pada periode sekitar Juni-Juli 1870 sampai musim dingin 1870-1871. Semula teks ini hendak digunakan Nietzsche

kagumannya kepada Aiskhylos dan Sophokles (dua penyair ulung seni tragedi Yunani), ia menulis sebagai berikut ini:

> "Rekonsiliasi dengan realitas karena realitas itu enigmatis! Menolak untuk memecahkan enigma! Menyembah penuh bakti dan riang dalam abu, istirahat penuh bahagia dalam kemalangan! Alienasi ekstrem manusia dalam ekspresinya yang paling ekstrem! Peluhuran dan transfigurasi sumber-sumber yang mengerikan dan teror dalam eksistensi sebagai sarana untuk menyembuhkan diri *dari* eksistensi itu sendiri! Hidup yang gembira dalam pelecehan atas kehidupan! Kemenangan kehendak dalam penolakan atasnya! […] Pada pengetahuan tingkat seperti ini, hanya ada dua jalan untuk mencapainya, yaitu jalan seorang *santo* dan jalan seorang *penyair tragis*. Kedua jalan ini memiliki kesamaan, yaitu, dengan mengetahui apa yang inheren dalam eksistensi, mereka bisa meneruskan kehidupan tanpa merasakan adanya keterbelahan dalam visinya tentang dunia. Kejijikan kepada kehidupan, lebih dari sebelumnya, dirasakan menjadi sumber penciptaan yang menguduskan atau artistik. Yang mengerikan atau yang absurd membawa ke ketinggian karena itu semua hanya *tampaknya* saja mengerikan atau absurd. Daya dionysiak dalam transfigurasi magis mengekalkan dirinya ke titiknya yang paling tinggi dalam visi dunia seperti itu: apa saja yang riil (*le réel*) terurai dalam penampakan (*l'apparence*), dan di sebaliknya tersingkaplah *dasar* unik dari sang kehendak; kehendak yang dikitari kilat lingkaran halo yang membutakan, kemuliaan kebijaksanaan dan kebenaran. *Ilusi, halusinasi ada pada puncaknya*. Di sini tidak lagi menjadi tak terpahami bahwa kehendak yang sama, yang adalah apollonian, yang mengatur dunia ini menerima dalam dirinya sendiri sebuah penampakan lain, yaitu

---

sebagai bab pertama sebuah essai yang rencananya berjudul *Asal dan Tujuan Tragedi* (judul *la vision dionysiaque du monde* semula akan ditulis dengan *Lahirnya Pemikiran Tragis*). Teks ini diterbitkan pertama kali tahun 1928 di Leipzig oleh *Société des Amis des Archives Nietzsche.*

kehendak dionysiak. Pertempuran antara dua bentuk penampakan dari kehendak ini memiliki tujuan yang luar biasa, yaitu menciptakan *kemungkinan yang lebih tinggi bagi eksistensi*, dan dari situ sampai ke *pemuliaan* yang *lebih tinggi* lagi […] Apollo dan Dionysos bersatu. Sama sebagaimana elemen dionysiak merasuk dalam hidup apollonian, demikian juga bentuk penampakan (apollonian) memaksakan batas-batasnya, sehingga dunia tragis dionysiak tidak lagi menjadi 'kebenaran' […]. Kebenaran sekarang *disimbolkan*, ia menggunakan penampakan, ia bisa dan harus menggunakan seni-seni penampakan (seni bentuk) […] Penampakan tidak lagi dianggap sebagai sekadar *penampakan*, tetapi sebagai *simbol*, sebagai tanda dari kebenaran. […] Dan tanda paling jelas untuk peremehan atas penampakan adalah *topeng*."

Orang Yunani—terejawantahan dalam diri tipe orang Yunani prasokratik yang *ascenden* yaitu Aiskhylos dan Sophokles, bukan orang Yunani setelah Sokrates yang di mata Nietzsche sudah *dekaden*—sadar akan *pengalaman jurang*. Pengalaman *kedalaman* inilah yang disebut sebagai daya dionysiak, daya subur vital dari dia yang dicabik-cabik berkali-kali oleh kaum Titan, namun lahir dan hidup kembali. Sisi dionysian menggambarkan realitas dunia sebagai sama sekali tidak indah sekaligus kemungkinan penciptaan dari apa yang mengerikan. Dalam refleksi Nietzsche tentang tragedi, sisi itu mendapatkan bentuk harmonisnya (bentuk yang terukur, penuh moderasi dan indah) dalam seni penampakan tragedi yang adalah wakil dari sisi apollinian. Dua energi ini bersatu dan saling meningkatkan. Yang mengerikan tidak lagi sekadar menghancurkan, yang penampakan tidak lagi sekadar menipu. Dalam perpaduan keduanya, seni tragedi menjadi penampakan indah yang tidak menipu, seni bentuk yang *menyimbolkan* dengan indah kebenaran mengerikan dari realitas. *Menyimbolkan*, artinya seni bentuk di situ pun menyadari dirinya hanya sekadar sebagai *topeng*, bentuk penampakan tidak pernah memiliki pretensi menyingkap

secara–menyeluruh realitas terdalam. Dalam *ketegangan harmonis*—bukan harmoni akibat kerukunan—seperti itulah bentuk penampakan dan realitas kebenaran terdalam beresonansi satu dengan lainnya. Sikap afirmatif kaum Yunani prasokratik dalam kebebasan bertopeng inilah yang di mata Nietzsche merupakan ujud keberanian penuh waspada sebuah penciptaan.

Bila Derrida mengatakan kebenaran pada *position* 3 tidak ada, barangkali kita bisa berandai-andai dengan mengatakan bahwa sebenarnya *bukannya* tidak ada. Itu *ada*, tetapi hanya berujud *kekosongan*, jurang tanpa dasar. Di jurang itu, kalau pun ada sebuah dasar (*fond*, *fondement*, atau *Grund*)—karena dia adalah jurang *tanpa* dasar (*abîme*, *abysse* sebenarnya menunjuk pada *jurang kegelapan*—artinya, tidak berdasar)—maka dasar tersebut adalah sebuah *kekosongan*. Jadi, kekosongan itu *ada*. Menarik untuk melihat kebijaksanaan kuno yang memperlihatkan bahwa dunia semesta ini muncul dari *Chaos*. Dan mengingat latar belakang Nietzsche adalah filolog Yunani dan budaya kristiani, maka ada baiknya menelisik kedua latar belakang tersebut.

Theogoni (mengenai asal-usul *theos*/dewa-dewi) karya Hesiodos[118] menyebutkan bahwa asal asali dari segala sesuatu adalah *Chaos*. Sebelum segala sesuatu terbentuk, yang ada adalah *Chaos*,

118 Lihat *Hesiod (Theogony, Work of Days) and Theognis (Elegies)*, Penguin Books, 1973. Buku ini diterjemahkan oleh Dorothea Wender. Hesiodos - dari Boeotia, Yunani daratan - menulis puisinya tentang asal-usul dewa-dewi kurang lebih abad 8 SM. Buku *Theogoni* menceritakan sejarah terjadinya alam semesta, dimulai dari C*haos*, sampai pentahtaan Zeus sebagai raja para dewa-dewi. Kronologi terjadinya alam semesta adalah: pada awal mulanya C*haos*, lalu *Gaia* (Dunia), *Tartarus* (Dunia Bawah, mirip *Hades*), *Eros* (Cinta). C*haos* melahirkan Erebos (dunia bawah yang lain) dan Malam; Malam yang bersetubuh dengan Erebos melahirkan Hari dan Ruang, dan seterusnya (*Introduction*, halaman 15). Puisi dari Hesiodos sendiri bisa ditemukan halaman 27: " […]From the beginning, which first came to be?/ Chaos was first of all, but next appeared/ Broad-bosomed Earth, sure standing-place for all/ The gods who live on snowy Olympus' peak,/ And misty Tartarus, in a recess/ Of broad-pathed earth, and Love, most beautiful/ Of all deathless gods. He makes men weak,/ He overpowers the clever mind, and tames,/ The spirit in the breasts of men and gods./ From Chaos came black Night and Erebos./ And Night in turn gave birth to Day and Space/ […]."

yang dia sendiri digambarkan sebagai "kabut dan kegelapan". *Chaos* inilah yang lalu melahirkan Erebos, Malam, Eros, dan Hasrat/Nafsu. Dari situ kemudian seluruh alam semesta terbentuk. Puisi ini berbeda dengan tradisi *oriental* (tradisi Phenisian—mitos dari daerah Siro-Palestina, yang lebih tua daripada puisinya Hesiodos). Tradisi *Oriental* mengatakan bahwa prinsip primordial adalah *Chaos*, kemudian *Chaos* bersatu dengan Roh melahirkan *Mot* (Kata/Sabda). *Mot* ini kemudian melahirkan *Telur* yang darinya alam semesta lahir (Telur akan pecah, dan separo menjadi Langit dan separo lainnya menjadi Bumi).

Menariknya, dua tradisi yang berdekatan ini mengatakan bahwa keadaan primordial atau asali digambarkan sebagai *Chaos*. Kata *Chaos*, dalam bahasa Yunani bisa didekatkan dengan kata *chasma*[119] (yang artinya *abysse*, jurang). Dalam bahasa Inggris, kata *chasma* dekat dengan kata *chasm* yang artinya "nganga mulut". Kata *Chaos* juga bisa didekatkan dengan kata *chiasma* (*chiasm*) yang artinya "bersilang, atau X". Dengan demikian, *Chaos* sebagai keadaan primordial yang sering digambarkan sebagai "kabut dan kegelapan" adalah juga sebuah "nganga" atau juga sebuah "X enigmatis". Dari "nganga gelap" inilah segala sesuatunya berturut-turut muncul dan ada. Selain Yunani dan Siro-Palestina, ternyata mitos dari Skandinavia pun berbicara tentang *ginnunga gap* (nganga kekosongan) sebagai keadaan primordial sebelum segala sesuatu ada.

Dari sudut kristiani, *Kitab Kejadian* (*Genesis*) mengisahkan bahwa: "sebelum penciptaan bumi, yang ada adalah *tôhû-wâbôhu* (gurun

119 Bandingkan dengan tulisan Reynal Sorel, *Les Cosmogonie Grecques*, Paris: PUF, Collection *Que Sais-Je*, 1994, hlm. 26-28. Menurut Sorel, kata *Chaos* secara etimologis berasal dari akar *cha* – yang berarti *bukaan, nganga*. Kata nganga mulut (membuka diri) bisa ditemukan dalam kata kerja *chainô* dan *chaskô*. Sorel mendekatkan arti kata ini dengan *chasma* yang adalah *nganga jurang*. Pada halaman 26-27, secara persis Sorel mengingatkan bahwa *Chaos* dalam mitologi Hesiodos *berbeda* dengan *Chaos* dalam pengertian yang lebih kemudian (menurut tradisi Stoik) yang berarti *campur aduk dan kekacauan*. Menurut penulis, dalam kasus Nietzsche, dua arti ini saling bertindihan.

dan kekosongan)." Terjemahan *Kitab Kejadian* mengatakan: "Pada awal mulanya Allah menciptakan langit, dan bumi *belum berbentuk dan kosong.*" Kitab ini menggambarkan bahwa sebelum penciptaan, yang ada adalah: "gelap gulita menutupi samudera raya". Menurut seorang rekan yang mempelajari eksegesis *Kitab Perjanjian Lama*, istilah *tôhû-wâbôhu* memang dekat dengan kata *Tehôm*. *Tehôm* inilah yang dalam bahasa Indonesia (dalam terjemahan *Kitab Suci* yang dipakai) diterjemahkan sebagai "samudera raya". Padahal, *Tehôm* sebenarnya lebih dekat dengan "kedalaman-jurang (*abysse, abîme*)". Secara linguistik, kata *Tehôm* dekat dengan kata *Tiamat* (samudera primordial dalam mitos Mesopotamia, juga nama dewi dalam mitologi Mesopotamia). Kata *tôhû-wâbôhu* juga dekat dengan kata *hosek* (kegelapan). Apa yang hendak dikatakan dengan ini semua? Dengan mendekatkan kata *tôhû-wâbôhu* dengan *Tehôm* dan *hosek*, lalu bisa didapatkan bahwa istilah itupun ternyata menunjuk pada "kegelapan di atas kedalaman jurang".

Inspirasi-inspirasi dari tradisi Yunani dan Kristiani, yang sebenarnya juga berasal dari daerah Siro-Palestina dan Mesopotamia, berbicara tentang imaji keadaan asali yang adalah *Chaos*, yang artinya *nganga jurang kegelapan*. Dari *Chaos* (nganga jurang) itulah *kosmos* terbentuk, terciptakan. Meski uraiannya terlalu sangat singkat, cukuplah dilihat secara garis besar bahwa ada *kesamaan inspirasi* dalam tradisi mitis mengenai asal-usul alam semesta ini. Berbekal inspirasi tua seperti ini kita lantas paham bahwa, pembicaraan Nietzsche tentang *Chaos* bukannya tanpa landasan.

Dari uraian filosofisnya tentang tragedi, Nietzsche menyimpulkan bahwa bentuk indah (*kosmos*) seni tragedi sebagai ekspresi apollinian merupakan pemberian bentuk terhadap sebuah daya asali *kaotis* dan subur, yaitu dionysian. Kesadaran ini membuat Nietzsche melihat bahwa bentuk/permukaan itu perlu, ia diperlukan untuk mengatakan *chaos* yang tak terbahasakan. Dengan mengetahui bahwa *chaos* adalah yang primordial, kesadaran ini pada gilirannya

merelatifkan bentuk-bentuk yang hendak membahasakannya. Bentuk/penampakan tidak pernah berdiri sendiri, ia hanya *satu upaya* untuk mengatakan apa yang tak terkatakan. Ia *penting* karena ia berusaha menyingkapkan apa yang tak terkatakan, dan ia *tidak sebegitu penting* karena penyingkapan yang ia buat hanyalah satu penyingkapan. Masih akan ada penyingkapan-penyingkapan lainnya. Kita—manusia—ada dalam *tegangan* penyingkapan yang satu ke penyingkapan yang lainnya.

Skema kebenaran pada *level ketiga* adalah:

[1] JurangYang Tak Tersingkap *Lethe* (Yang Tersembunyi) (dalam bentuk Kekosongan) *Chaos*	[2] Bentuk Penyingkapan (*Kosmos*) yang tidak pernah menghabiskan nomor [1]. Setiap penyingkapan adalah penyembunyian baru dari nomor (1). *A*-letheia adalah pembungkusan yang baru terhadap *Lethe* [1].	[3] *Lethe* akan selalu menyingkapkan lagi dalam bentuk yang baru, selubung yang baru, dan seterusnya.
Kebenaran *Asali*	Kebenaran sebagai *Selubung* yang selalu mengandungi Kebenaran *Asali*.	Kebenaran sebagai *gerak* penyingkapan dan penyembunyian.
K E B E N A R A N yang B E R G E R A K dalam T E G A N G A N		

Realitas, hidup/kehidupan, dan kebenaran adalah *chaos*, *jurang tak berdasar*, sebuah *X yang tidak bisa didefinisikan*. Dari situlah semua penampakan kebenaran selubung menampakkan dirinya. Justru dari kesadaran tajam bahwa yang mendalam (realitas) hanya mengatakan lewat selubung-selubung, lewat metafor, lewat kata dan konsep (yang mana itu semua juga berguna) maka Nietzsche mengatakan "marilah kita meniru orang Yunani yang tahu berhenti di permukaan—secara mendalam"! Nietzsche mengajak orang menari di tepi jurang, meniti tali di atas jurang. Tahu bahwa jurang ada

di sana tidak membuat Nietzsche takut, justru orang harus *tahu bagaimana hidup* di tepi jurang. Tarian Nietzsche bukanlah tarian orang gila atau orang mabuk yang hendak melupakan adanya jurang di hadapannya. Tarian ini adalah keberanian dan syukur untuk tetap berkata ya kepada kehidupan, *meskipun* dia tahu bahwa di depannya adalah jurang menganga tanpa dasar. Menurut teks GS "Buku Kelima", § 347, tarian itu adalah tarian roh bebas, yang tahu bahwa bentuk-bentuk tariannya dipersembahkan di bibir kebenaran *abyssal*:

> "[…] kegembiraan dan kekuatan sebuah determinasi diri masih bisa dibayangkan: sebuah *kebebasan* untuk menghendaki, yang dengannya roh akan melepaskan semua bentuk kepercayaan, semua keinginan akan kepastian. Dan itu dilakukan seumpama menjaga keseimbangan diri di atas kemungkinan-kemungkinan yang ringan bak menjaga keseimbangan diri di atas tali tambang. Bahkan dilakukan dengan menari karena energi-berlebih di bibir jurang. Roh semacam itu adalah *roh bebas par excellence*."

Terakhir, setiap orang memiliki dosis kebutuhan yang berbeda-beda dalam relasinya dengan kebenaran. Ada orang yang berhenti di level pertama, yang membutuhkan selubung kebenaran supaya bisa bertahan hidup. Ada juga yang tidak puas dan berambisi membuka selubung, untuk akhirnya kecewa karena kebenaran *abyssal* hanya tampak sebagai ketiadaan atau kekosongan. Nihilisme menjadi suram dan cenderung bunuh diri di level kedua ini. Tetapi, ada juga roh yang berbeda, yang kebutuhannya akan makanan disesuaikan dengan keinginan bebas dan cita rasa kemandiriannya. Ia mampu menari di pinggir jurang. Ia tahu menggunakan selubung justru karena ia telah mengalami yang namanya jurang. Bagi Nietzsche, kebenaran ada bertingkat-tingkat, dan tiap roh memiliki kebutuhannya masing-masing. Baginya dan bagi kemanusiaan yang ia impikan, tentunya ia ingin *melampaui* yang level pertama dan

kedua. Teks *GS* "Buku Kelima", § 381, yang sudah dikutip menunjukkan bagaimana:

> "para filsuf yang berbeda memiliki kebutuhan yang lain, pertumbuhan yang lain, dan pencernaan yang lain […]. Mengenai seberapa banyak roh harus diberi makanan, tidak ada rumus untuknya. Tetapi, kalau cita rasa seseorang adalah ke kemandirian; yang pulang pergi dengan cepat, senantiasa dalam perjalanan, dan mungkin dalam petualangan yang hanya cocok untuk roh yang lincah, orang seperti ini akan lebih menyukai hidup bebas dengan makanan harian yang ringan daripada hidup tergantung dengan perut penuh."

Dalam teks *Inilah Manusia*[120] "Bagaimana Menjadi Diri Sendiri", Kata Pengantar § 3, Nietzsche yang merasa sudah menemukan kebenaran menguraikannya sekaligus menunjukkan adanya tingkat kebutuhan akan kebenaran yang berbeda bagi tiap-tiap roh. Tiap tingkat kebutuhan—di mata Nietzsche—bisa ditangkap dari sejauh mana mereka terfiksasi pada yang namanya nilai (*value*). Dan derajat fiksasi pada penciptaan *value* ideal inilah yang menggambarkan derajat keberanian dan kepengecutan sang pemikir. Nietzsche menempatkan diri di ketinggian, ia berani karena ia menabraki nilai ideal yang dipercayai orang zamannya. Kebenaran tidak terletak dalam *value* ideal yang justru mengotori tangan. Kebenaran justru dihambat oleh idealisasi para pengecut. Untuk itulah, Nietzsche yakin bahwa filsafatnya akan menang, akan memperlihatkan kebenaran *abyssal*….

> "Yang bisa merasakan tulisan-tulisanku akan menghirup udara ketinggian, udara yang *segar*. Orang harus terbuat untuk menghirup udara segar seperti itu, karena bila tidak, ada risiko besar bahwa ia akan beku kedinginan. Bongkahan es sangat dekat, kesendirian yang dirasakan sangat dahsyat—meskipun begitu, rasa damai menghinggapi apa saja yang ada di bawah terang! Kita

120 Lihat *F. Nietzsche: Œuvres,* hlm. 1204–1205.

menghirupnya dengan bebas! Dan betapa semuanya terasa *ada di bawah* kita! Filsafat, sebagaimana saya pahami dan saya hidupi sampai hari ini, berarti hidup sukarela di antara bongkahan es di puncak gunung. Filsafat adalah pencarian akan apa saja yang asing dan meragukan dalam kehidupan, akan apa saja yang sampai sekarang dilarang moral. Pengalaman panjang yang diberikan kepadaku selama petualangan menuju yang terlarang mengajarku untuk melihat segala sesuatunya secara lain dibandingkan dengan cara berpikir yang sampai sekarang dimoralisir dan diidealisir. Sejarah *tersembunyi* para filsuf, psikologi nama-nama besar mereka terpampang jelas di depan mataku. Sebanyak apa roh bisa *menanggung* kebenaran, atau seberapa berani roh menanggungnya? Semakin lama aku semakin yakin bahwa itulah kriteria sesungguhnya yang disebut nilai. Kesalahan [-kepercayaan kepada yang ideal-] bukanlah kekeraskepalaan, kesalahan adalah kepengecutan…. Seluruh kemajuan, semua langkah ke depan ilmu pengetahuan adalah hasil keberanian, hasil sikap keras terhadap diri sendiri, sikap bersih terhadap diri sendiri… Aku tidak menolak apa-apa yang ideal, aku cukup puas dengan mengenakan sarung tangan saja… *Nitimur in vetitum*:[121] oleh tanda itu, suatu hari filsafatku akan menang, karena apa yang secara prinsip dilarang sampai hari ini hanyalah kebenaran".

121 Asal-usul kata Latinnya adalah: *veto-vetitum* artinya *prohibit, obstacle* (larangan, kesulitan); dan *nitimur* (dari *nitor* artinya *exert oneself, endeavour,* berusaha, mengusahakan diri; atau *niteo* artinya *shine, glitter,* bercahaya); jadi "*nitimur in vetitum*" artinya adalah "*dalam kesulitan/larangan, bercahaya*".

IV

Dari Kebutuhan Untuk Percaya ke Genealogi

1. Analisis Nietzsche tentang Kebutuhan Untuk Percaya

Genealogi, bagi Nietzsche, adalah pertanyaan tentang "apa yang kumaui sesungguhnya saat aku menghendaki sesuatu". Apa *yang sesungguhnya dikehendaki oleh kehendak*, itulah yang dilacak dan dicari. Isi pemikiran filosofis, isi doktrin agama atau anti agama, metode saintifik, ideologi patriotik, dan berbagai macam pola berpikir diselidiki Nietzsche sebagai seorang *fisio genealog*: artinya, gaya berpikir di atas diperlakukan sebagai simtom untuk vitalitas atau keloyoan sang pengujar pemikiran tersebut. Dalam bidang agama, analisis Genealogi menanyakan "apa yang dimaui kehendak dalam kehendaknya *untuk percaya* pada Tuhan", atau sebaliknya "apa yang dimaui kehendak dalam kehendaknya *untuk tidak percaya* pada Tuhan". Persoalan yang diajukan genealogi bukan kebenaran atau kesalahan doktrin ideal, bukan pula soal asal-usul munculnya doktrin tersebut. Isi pemikiran atau isi doktrin—dari bidang apa pun—tidak dilihat dalam dirinya sendiri, melainkan diperlakukan sebagai *simtom* untuk didiagnosis oleh sang fisio-psikolog. Diagnosis tersebut berujung pada analisis tentang vitalitas atau keloyoan mekanisme penghendakan subjek manusia, dan dari situ memberikan *tipologi* subjek yang menghendaki: tipe lemah (*dekaden*, menurun) atau tipe kuat (*ascenden*, menaik).

Kritik Nietzsche terhadap segala bentuk pemikiran yang berpretensi menyentuh yang akhir, yang bisa menyingkap dan menjelaskan X enigmatis dan memakunya dalam sebuah *idée fixe* (*fixed idea*) diuraikan dengan memakai metode genealogis. Terhadap apa pun yang di-*fixed*-kan, Nietzsche mendiagnosis simtom ini ke kebertubuhan pemikir, ke soal bagaimana mekanisme penghendakan si pemikir bekerja. Metode ini mengarah bukan pada argumentasi rasional (dalam arti menyelidiki isi pemikiran dan membahasnya di level pemikiran itu sendiri), tetapi mencari "mengapa pemikiran seperti itu dikehendaki, dimaui, dipercayai?" Mekanisme penghendakan mempertontonkan mengapa akhirnya yang ini *lebih* dikehendaki dan dipercayai daripada yang lainnya. Nietzsche menguraikan letak vital analisis ini dalam uraian tentang *kebutuhan untuk percaya* dalam *GS*[122] "Buku Kelima", § 347.

Untuk membedah teks ini, penulis akan memotong-motong paragraf untuk membacanya tanpa mengkhianati urutan teks itu sendiri. *Potongan pertama* berbicara tentang tema keseluruhan yang hendak diungkapkan Nietzsche di § 347:

> "*Orang-orang yang percaya dan kebutuhan mereka akan kepercayaan*—Dalam diri seseorang, yang dibutuhkan *kepercayaan* untuk berkembang, keinginan akan elemen 'stabil' yang tak tergoyahkan supaya dengan demikian orang bisa *menyandarkan* dirinya—itu semua adalah penyingkap tingkat kekuatan orang tersebut [atau untuk mengatakannya dengan lebih jelas, tingkat kelemahannya]."

Secara umum, Nietzsche menunjukkan bahwa yang namanya *kepercayaan* ternyata membutuhkan 'sesuatu', yaitu *kebutuhan untuk percaya* itu sendiri. Kebutuhan inilah yang memberi elemen penstabil, memberi rasa bersandar pada sebuah kepercayaan yang dipeluk. Secara garis besar, Nietzsche mengatakan bahwa hubungan antara *kepercayaan* dan *kebutuhan untuk percaya* akan menjadi pe-

122 Bdk. Buku *GS* hlm. 244–246.

nyingkap kekuatan atau kelemahan seseorang. Dalam soal ini, Nietzsche lebih menekankan penyingkapan *kelemahan* karena menurutnya manusia kuat atau roh bebas yang dia promosikan pada akhir teks adalah dia yang mampu mengambil jarak dari *kebutuhan untuk percaya*.

Pada saat orang percaya pada sesuatu, bagaimana mekanisme kepercayaan ini terjadi? *Biasanya* kita berpikir untuk mengaitkan antara, di satu sisi, "isi kepercayaan, kuantitas isi kepercayaan" dan, di sisi lain, "subjek yang percaya, yang menginvestasikan sesuatu dalam dirinya untuk percaya". Munculnya kepercayaan diterangkan dalam *relasi* subjek dengan isi kepercayaan di luar dirinya. Dengan demikian, diandaikan bahwa semakin subjek secara kuantitatif mengetahui banyak isi kepercayaan, maka dia akan makin tidak terikat pada salah satu kepercayaan. Dia akan terhindar dari godaan fanatisme. Apa arti fanatisme di sini? Fanatisme biasanya disejajarkan dengan orang yang secara kuantitatif memiliki sedikit pengetahuan tentang isi kepercayaan. Masalahnya, relasi eksterior subjek yang percaya dengan isi kepercayaan seperti itu *tidak* banyak menjelaskan fakta-fakta pengalaman yang justru bertentangan dengan simplifikasi di atas. Misalnya, ada banyak orang yang secara formal pendidikan dan wawasannya tentang macam-macam isi kepercayaan sangat luas. Perkenalan dan perjumpaannya dengan berbagai agama, ideologi, dan pemikiran membuat ia *secara kuantitatif* memiliki isi kepercayaan yang banyak. Meski begitu, tidak otomatis bahwa orang ini tidak fanatik. Bila pendidikan dan pengalaman yang luas bisa membantu orang untuk merelatifkan berbagai sudut pandang, menurut pengalaman, hal ini justru tidak selalu terjadi. Orang modern, berpendidikan tinggi justru banyak yang fanatik. Sebaliknya, relativisme dan sikap yang agak entengan di depan isme-isme malah ditemukan di kalangan orang yang tidak banyak melihat dunia, tidak banyak membaca koran, tidak banyak mengikuti guru pemikir. Orang kampung dan desa tidak mesti seratus

persen fanatik hanya karena kuantitas pengetahuan isi kepercayaan mereka lebih sedikit daripada orang sekolahan di kota.

Pendapat yang mengatakan bahwa peningkatan kuantitas isi kepercayaan akan membantu orang keluar dari fanatisme ke posisi yang lebih relativistik, pada pengalaman tidak selalu berlaku. Berkenalan dan berjumpa dengan puluhan mahasiswa Indonesia yang beruntung mendapatkan beasiswa studi di luar negeri menunjukkan bahwa banyak intelegensia muda kita justru menjadi semakin fanatik ketika mereka berhadapan dengan keluasan dunia kebebasan di Eropa. Mereka menjadi fanatik, menutup diri terhadap cara hidup orang Barat, tidak mau belajar dari keberagaman cara pandang hidup orang Barat, atau kadang meremehkan orang Barat. Menjadi fanatik dalam agamanya karena mengalami kebingungan di depan pilihan merdeka sebebas-bebasnya untuk memeluk apa pun di sana. Akibatnya, di tengah lautan luas pilihan, mereka justru lebih suka berkumpul-kumpul di antara mereka sendiri. Bagaimana mungkin bisa terjadi? Bukankah wawasan intelektual mereka terbuka lebar? Bukankah mereka belajar banyak isme-isme, dan dengan demikian makin memahami dan toleran dengan berbagai ragam cara pandang dan cara hidup? Bukankah harusnya mereka tidak menjadi fanatik?

Menghadapi anomali di atas, menurut penulis, Nietzsche memperlihatkan sudut pandang lain yang sangat menarik untuk memahaminya. Bagi Nietzsche, soal fanatisme atau relativisme di depan sebuah isi kepercayaan lebih ditentukan oleh *mekanisme internal kebutuhan untuk percaya* yang ada di dalam individu itu sendiri, bukan oleh kuantitas jumlah isi kepercayaan yang diketahui. Investasi psikologis seseorang atas apa yang ia percayai, itulah yang menentukan apakah dia menjadi fanatik atau relativistik. Soalnya, *bukan* pada jumlah atau kuantitas isi kepercayaan yang bersifat *interchangeable* dan di luar subjek. Soal yang pokok adalah *kualitas sesuatu* yang membutuhkan kepercayaan tersebut: *kualitas*

kehendak. Pekat cairnya intensitas kebutuhan untuk percaya mencerminkan kualitas kehendak, apakah sebuah kehendak itu utuh dan kuat, atau sebaliknya, cacat. Semakin kualitas kehendak seseorang cacat, sehingga kebutuhannya untuk percaya besar, maka sedikit atau banyaknya isi kepercayaan tidak akan berpengaruh pada fanatisme mati-matian yang menyeruak dari individu seperti itu.

Pada *potongan kedua* § 347, kebutuhan untuk percaya yang *adalah kebutuhan akan sandaran stabil* (*fiksatif*) menemukan ekspresinya dalam berbagai ujud isi kepercayaan. Kepercayaan, bagi Nietzsche, bukan hanya menyangkut agama atau tradisi kepercayaan. Kepercayaan melingkupi semua segi kehidupan: dalam agama, sains, filsafat, patriotisme, bahkan dalam ateisme! Bagi Nietzsche, soal yang penting bukanlah isi kepercayaan atau benar salahnya sebuah isi kepercayaan. Itu semua bersifat eksternal, bisa digonta-ganti. Orang fanatik bisa ditemukan di mana saja, entah di kalangan agama atau di kalangan ateis, entah di kalangan saintis, atau di kalangan pemeluk kepercayaan UFO. Bagaimana mungkin mereka bisa fanatik di berbagai domain yang isinya saling bertentangan secara rasional? Mengikuti analisis Nietzsche, kita bisa melihat bahwa masalahnya memang bukan di isi kepercayaan, tetapi pada si pemeluk kepercayaan itu sendiri. Ada *sesuatu dalam dirinya* yang membuat dia butuh untuk percaya secara fanatik mati-matian. Bila ada individu yang memiliki kebutuhan untuk percaya begitu besar, maka isi kepercayaan yang akan dia peluk bisa apa saja, tergantung isi apa yang pertama kali hinggap di depannya. Bila yang dijumpai pertama kali adalah omongan seorang agamawan, ia akan segera terpengaruh, ikut percaya dan segera menjadi fanatik Tuhan, namun bila orang pertama yang siap memberikan isi kepercayaan bagi kebutuhannya akan sandaran yang begitu besar adalah aktivis komunis, dengan segera dia akan menjadi fanatik doktrin Komunisme.

Di potongan teks ini, Nietzsche mengatakan secara eksplisit bahwa soal kebutuhan untuk percaya adalah soal internal dalam mekanisme penghendakan subjek. Soal isi kepercayaan *bisa berbentuk apa saja* yang bahkan tampak bertentangan: percaya pada tuhan (theisme), atau percaya pada tidakadanya tuhan (ateisme), atau percaya pada tidak adanya kepercayaan akan tuhan (anti-theisme). Orang bisa menjadi *orang yang percaya* dalam isme-isme yang disebutkan di atas. Sekali lagi, letaknya bukan pada isi kepercayaan, tetapi investasi *sesuatu* dalam diri individu tersebut yang membutuhkan sebuah sandaran. *Potongan kedua* § 347 mengatakan:

> "Menurutku, di Eropa saat ini Kristianisme masih dibutuhkan oleh kebanyakan orang. Itulah sebabnya mengapa Kristianisme masih dipercaya. Karena manusia memang terbentuk seperti itu. Jika ia membutuhkan sebuah ajaran iman, pun jika ajaran itu dibantah dengan seribu satu macam cara, dia tidak akan berhenti untuk memegangnya sebagai 'benar'—sesuai dengan apa yang sangat terkenal dalam *Kitab Suci*: 'bukti yang tak terbantahkan'.[123] Beberapa orang masih membutuhkan Metafisika; tetapi, secara deras luar biasa, *keinginan akan kepastian* meledak di kalangan massa saat ini dalam bentuknya yang saintifiko-positivistik. Ada keinginan *hendak* memiliki sesuatu yang stabil secara absolut [dan dalam gelegak panas keinginan itu sendiri biasanya kita lalu tidak terlalu memperhatikan soal argumen yang seharusnya mendasari kepastian itu sendiri]. Sekali lagi, itu semua adalah saksi akan kebutuhan sebuah pegangan, kebutuhan akan sandaran. Pendeknya, itu semua adalah saksi akan

123 Tentang "*Beweise der Kraft*" (*épreuve de force, proof of the strength*), Kaufmann memberi catatan menarik (hlm. 287–288). Omongan Nietzsche ini bisa dibandingkan dengan teks *Kitab Suci* dalam surat Paulus yang pertama untuk Jemaat di Korintus bab 2 ayat 4: "*baik perkataanku maupun pemberitaanku tidak kusampaikan dengan kata-kata, tetapi dengan keyakinan akan kekuatan Roh*". Ini bisa ditilik silang dengan ungkapan terkenal dari Martin Luther "*in Beweisung des Geistes und der Kraft*".

adanya *insting lemah* yang, memang benar demikian, tidak mengkreasi, melainkan mengkonservasi agama-agama, Metafisika, keyakinan-keyakinan apa pun bentuknya. Pada akhirnya, semua sistem positivistik itu menyelimuti dirinya dengan asap hitam pesimisme, dengan sesuatu yang terkait dengan rasa pahit, fatalisme, kekecewaan, dengan ketakutan akan kekecewaan yang baru. Atau, sistem tersebut merupakan saksi sangat jelas akan rasa dendam, rasa susah, anarkisme rasa jengkel; serupa dengan simtom-simtom atau penyamaran rasa perasaan yang lemah. Juga, dalam ujud kekerasan, yang dengannya orang-orang paling pintar di masa ini akan hilang dalam puing-puing tanpa bekas, misalnya dalam patriotisme [istilah untuk sesuatu yang di Perancis dinamai *Chauvinisme,*[124] di Jerman: '*Deutsch*'], atau dalam doktrin-doktrin kelompok eksklusif estetis misalnya *Naturalisme* Paris [yang hanya mau mempertunjukkan aspek-aspek yang sekaligus menimbulkan rasa jijik dan keterpanaan, dan aspek itu secara sukarela dinamai sekarang ini sebagai *la vérité vraie* (kebenaran yang sebenar-benarnya); atau dalam Nihilisme model Saint-Pétersbourg—artinya sebuah *kepercayaan dalam ketidakpercayaan* (*Glauben an den Unglauben, belief in unbelief*), bahkan sampai menjadi martir deminya], kekerasan tersebut memperlihatkan pertama-tama *kebutuhan* akan sebuah kepercayaan, kebutuhan akan pegangan, sandaran, penopang…"

Nietzsche membuat hubungan yang jelas antara kebutuhan untuk percaya—yang terwujudkan dalam kepercayaan pada agama kristiani, Metafisika, sistem saintifiko-positivistik, patriotisme, Naturalisme, atau bahkan dalam Nihilisme marxis—dengan *insting yang lemah*. Kurang dan pucatnya daya kehidupan menyamarkan dirinya dengan selubung isme-isme di atas untuk menampilkan

124 Kata *chauvinisme,* berasal dari kata Prancis *chauvin* yang artinya: tipe prajurit Napoleon yang penuh antusiasme. Prajurit ini mempertunjukkan patriotisme yang eksesif, dan sering kali agresif; dan itu semua karena dia mengagumi secara keterlaluan dan secara sangat eksklusif kota atau daerahnya sendiri.

kesangaran wajah (yang sejatinya adalah wajah loyo). Di balik kokohnya kepercayaan pada agama kristiani, di balik maraknya *trend* saintifiko-positif yang laris di zamannya, Nietzsche justru membaca Fatalisme, kekecewaan, dendam pada realitas. Isme-isme yang dipegangi dengan kokoh, yang masih hidup dan laris, menunjukkan bahwa orang Eropa di zaman Nietzsche memang *membutuhkan* mereka. Ada sesuatu dalam diri orang-orang zaman itu yang membuat mereka tidak bisa melepaskan diri dari isme-isme tersebut. Mereka sebenarnya loyo, lemah, dan dari keloyoan itulah *kebutuhan akan sebuah kepastian* menggelegak keluar dan akhirnya *melestarikan* isme-isme yang ada itu sendiri. Pada dasarnya, *orang lemah* tidak mampu menciptakan sesuatu yang baru. Mereka berpuas diri dengan bertahan melangsungkan kehidupan lemah yang sudah mereka tanggung dengan susah payah. Pesimisme—meski hendak ditutup-tutupi dengan selubung apa saja—mau tak mau tercium baunya di balik usaha penyamaran diri kaum lemah yang tidak tahu bagaimana seharusnya berhadapan dengan realitas kaotis, tidak jelas dan tidak bisa dipegang.

Kemudian, *potongan ketiga* § 347 secara spesifik menunjuk bahwa *sesuatu* yang adalah *kebutuhan untuk percaya* tersebut secara langsung berkaitan dengan lemah atau kuatnya *kehendak*. Mekanisme kepercayaan, sekali lagi, bukanlah fenomen intelektual. Kepercayaan lebih menyentuh dimensi terdalam manusia. Dalam Filsafat nietzschean, dimensi tersebut diungkapkan sebagai kehendak. Sebagaimana sudah disinggung sebelumnya secara singkat, kehendak di sini bukanlah fakultas kehendak sejauh diperlawankan dengan fakultas rasional dalam pandangan atas manusia yang terpecah-pecah. Untuk Nietzsche, kata "kehendak" menyatakan apa yang terdalam dari manusia, di dalam kehendak ada unsur pemikiran, afeksi, sekaligus rangsangan motoris *jeroan* kebertubuhan manusia. Nietzsche menulis:

"Kepercayaan selalu dibutuhkan dengan sangat urgen saat kehendak cacat: karena kehendak sejauh affek memerintah (*Affekt des Befehls, affect of the command*) adalah tanda paling distingtif sebuah kedaulatan dan kekuatan. Maksudnya, semakin seseorang tidak bisa memerintah diri sendiri, semakin dia merasakan dengan urgen kebutuhan akan suatu realitas, akan sesuatu, atau akan sebuah otoritas untuk memerintahnya, yang memerintahnya dengan rigor, entah itu dalam ujud sebuah Tuhan, seorang pangeran, suatu sistem sosial, seorang dokter, seorang bapa pengakuan, sebuah dogma, suatu kesadaran partai. Dari hal di atas, bisa lalu disimpulkan mengapa dua agama paling universal, yaitu Buddhisme dan Kristianisme, memiliki alasan-alasan untuk lahir, menyebar dengan mendadak dan cepat. Alasan tersebut ditemukan dalam *kesakitan kehendak*. Dan memang demikian: kedua agama itu memperlihatkan adanya kebutuhan akan sebuah 'kamu harus' yang diluhurkan sedemikian rupa oleh kehendak yang cacat sampai ke nonsens. Dengan mengajarkan Fanatisme pada saat kehendak sedang mengendur, agama-agama itu menawarkan sebuah pegangan bagi jiwa-jiwa yang tak terbilang jumlahnya. Agama-agama menawarkan sebuah kemungkinan baru untuk menghendaki, sebuah kenikmatan untuk menghendaki. Sesungguhnya, fanatisme adalah satu-satunya bentuk 'kekuatan kehendak' yang padanya orang-orang lemah dan bingung bisa dibawa. Fanatisme, secara entah bagaimana, menghipnotis totalitas sistem intelektual yang biasanya disandarkan pada persepsi atas dunia inderawi. Hipnosis itu akan mengakibatkan hipertrofi (pembengkakan) sudut pandang konseptual dan hipertrofi afektif partikular yang sekarang ini memang sedang mewabah—: orang kristiani akan menamai hal itu *iman* (*faith*). Begitu seseorang sampai ke keyakinan mendalam bahwa dia butuh menerima sebuah perintah, maka dia pun menjadi 'orang yang percaya'."

Potongan ketiga ini menunjukkan analisis tajam Nietzsche: sebuah kepercayaan—pada apa pun—secara sangat urgen dibutuhkan manakala individu lemah. Saat ia tidak mampu memerintah dirinya sendiri, tidak mampu menyatukan dirinya sendiri,terserak-serak dan bingung: di situlah ada sesuatu dalam dirinya yang butuh untuk bersandar. Secara urgen ia akan mencari apa pun di luar dirinya untuk bisa dipegangi. Sebuah "kamu harus" dari luar akan sangat ia perlukan supaya untuk sejenak bisa merasa diri tersatukan, memiliki sebuah orientasi dan akhirnya tahu harus berbuat apa. Di sini, pisau genealogis Nietzsche membelah-belah bagaimana derajat fiksasi kepercayaan pada sesuatu menunjukkan keutuhan atau kecacatan kehendak individu yang bersangkutan. *Kehendak*, dalam definisi Nietzsche di sini, adalah sebuah *affek memerintah, affek menyatukan diri*. Sejauh ia tersatukan, bersatu padu, kehendak semacam itu akan memunculkan *individu yang berdaulat*, yang bisa memimpin dirinya sendiri. Ia tidak membutuhkan perintah dari luar, tidak memerlukan topangan dan sandaran eksternal untuk berdiri di atas kakinya sendiri. Affek memerintah yang keropos adalah kehendak yang sakit, lumpuh. Contoh adanya kehendak yang cacat semacam itu dilihat Nietzsche dalam simtom maraknya Kristianisme dan Buddhisme di Eropa pada zamannya. Di matanya, Kristianisme adalah agama budak; oleh karenanya kaum budak (lemah) sajalah yang akan menjadi tanah subur berkembangnya agama itu. Bukan hanya karena itu Kristianisme diterima luas, ada unsur lainnya. Agama kristiani mengajarkan *pegangan*, pegangan yang bahkan membuat pengikutnya merasa menjadi penguasa dunia. Orang lemah, yang membutuhkan pegangan, akan merasa kuat berkat pegangan yang dimiliki. Dan kekuatan ini akan bertambah manakala pegangan tersebut diajarkan sebagai satu-satunya yang *valid* di dunia ini. Itulah yang disebut *iman*: sebuah pembengkakan sudut pandang intelektual dan afektif hasil sebuah hipnosis. Hipnosis membuat orang tidak sadar, sistem intelektualnya yang bekerja atas dasar persepsi inderawi tidak lagi berfungsi secara

normal. Sesuai rancangan pemberi hipnosis, pembengkakan sudut pandang intelektual dan afektif akan membuat mereka sangat peka dan membesar-besarkan hal-hal tertentu dan sama sekali tidak peka dengan hal-hal yang ditutup oleh kacamata kuda hipnosis.

Sebuah kebaikan normal yang secara inderawi bisa dipersepsi sebagai tindakan baik, di mata orang berkacamata kuda tidak akan kelihatan. Ia hanya melihat apa yang diizinkan hipnosis untuk melihatnya. Oleh karenanya, sebuah tindakan aneh pun, bila dipelototi dengan kacamata kudanya, akan dia sanjung secara berlebihan sebagai tindakan martir. Meski bila secara normal tindakan yang terakhir tersebut tampak konyol dan mengundang banyak pertanyaan normal, toh bagi orang di bawah hipnotis tindakan itu akan tetap dia puja. Itulah *fanatisme*, sebuah mekanisme penutupan mata dengan kacamata kuda, sedemikian sehingga sudut pandang dibatasi dan difokuskan pada satu titik dengan melupakan realitas senyatanya. Orang yang butuh tuntunan, yang tidak bisa memimpin dirinya sendiri, yang kehendaknya cacat dan lemah membutuhkan *sesuatu dari luar* untuk menuntunnya. Bila tuntunan itu diberikan dalam bentuk kacamata kuda, maka akan dipakainya dengan senang hati, dan bahkan dianggap sebagai *iman*.

Bila Fanatisme seperti itu mungkin bisa dihindari, karena tidak semua orang sedemikian parahnya, mungkinkah manusia lepas dari *kebutuhan untuk percaya*? Melihat bahwa isme-isme merajalela, adakah orang yang—sebagaimana digambarkan Nietzsche—memiliki kemampuan memerintah diri sendiri (*self determination*), yang kehendaknya cukup utuh sehingga tidak memerlukan sebuah tuntunan dan sandaran "kamu harus"? Dengan mengkritik zamannya sebagai zaman fatalistik, pesimis, dekaden (merosot, loyo) dan memperlihatkan di mana akar itu semua (dalam lemah dan cacatnya kehendak), Nietzsche cukup konstruktif untuk, setidaknya, memberikan optimisme lain. Hidup yang independen, mandiri, sehat, kuat masih mungkin. *Potongan terakhir* § 347 me-

nunjukkan sebuah tahap pelampauan zaman yang diinginkan dan diimpikan Nietzsche:

> "Sebaliknya, kegembiraan dan kekuatan sebuah determinasi diri masih bisa dibayangkan: sebuah *kebebasan* untuk menghendaki,[125] yang dengannya roh akan melepaskan semua bentuk kepercayaan, semua keinginan akan kepastian. Dan itu dilakukan seumpama menjaga keseimbangan diri di atas kemungkinan-kemungkinan yang ringan bak menjaga keseimbangan diri di atas tali tambang. Bahkan, dilakukan dengan menari karena energi berlebih di bibir jurang. Roh semacam itu adalah *roh bebas par excellence*."

Manusia yang Melampaui zamannya yang *dibayangkan* Nietzsche adalah roh bebas. Karena keberlimpahan energi dan kekuatannya, ia berani melepaskan keinginannya akan kepastian. Kekuatan dan determinasi dalam dirinya membuat ia mampu melepaskan semua bentuk kepercayaan. Ia utuh dalam dirinya sendiri, dan oleh karenanya tidak butuh intervensi eksternal atas dirinya. Justru yang eksternal akan ia beri keutuhan, artinya, ia mampu menciptakan sesuatu yang baru di luar dirinya sebagai ekspresi keberlimpahan energi yang dimiliki. Ia bebas menghendaki, bebas mengujudkan keutuhan kehendaknya dalam berbagai ekspresi tarian.

2. *Idée fixe* dan Genealogi

Kebutuhan akan pegangan yang menghinggapi manusia Eropa zaman Nietzsche sangat tampak dalam *trend* aktual mentalitas saintifiko-positivistik. Bila manusia pencerahan bermimpi bahwa dengan sains mereka terbebaskan dari takhayul agama dan Metafisika, menurut Nietzsche, itu hanyalah mimpi siang bolong. Tidak. Di mata Nietzsche, manusia yang menganggap diri cerah masih sama gelapnya dengan kaum agamis dan metafisis.

125 Walter Kaufmann memberi catatan bagus bahwa di sini yang dimaksud Nietzsche adalah *freedom of the will* (kebebasan menghendaki), dan bukan soal filosofis tentang *free will,* atau *libre arbitre,* atau kehendak bebas.

Tafsir rasionalis akan melihat bahwa *GS* § 347 berbicara mengenai tahap-tahap kemajuan manusia dalam hal kepercayaan (atau beragama). Pada awalnya, manusia masih percaya pada sesuatu. Di situ ia belum dewasa, masih kanak-kanak, terjebak dalam ilusi dan kesalahan infantil. Pada tahap selanjutnya—demikian tafsir rasionalis beranggapan—Nietzsche menganjurkan sebuah kedewasaan di mana manusia akhirnya terempansipasi dari segala bentuk kepercayaan. Manusia menjadi dewasa, independen, bebas.

Tafsir semacam ini adalah khas Rasionalisme Abad Pencerahan yang melihat agama dan Metafisika sebagai kesalahan infantil, bahwa segala bentuk kepercayaan adalah sesuatu yang irasional yang harus dibuang demi kemajuan manusia. Dalam teks singkat *Plan de travaux nécessaires pour reorganiser la société* (*Rancangan Kerja yang Mutlak Diperlukan untuk Reorganisasi Masyarakat*) Auguste Comte[126] menggambarkan tahap-tahap kemajuan sejarah kemanusiaan dan menyatakan sebuah era baru kemanusiaan. Comte adalah anak zaman abad ke-19 yang sangat percaya pada *kemajuan* sejarah dan pada sains. Ia melihat secara progresif umat manusia berkembang pada awalnya melalui *zaman teologis dan religius*. Pada awal sejarah ini, manusia mencari sebab untuk segala sesuatunya pada kuasa-kuasa ilahi yang di luar manusia. Selanjutnya, pada *zaman tengah*, manusia mulai meninggalkan kuasa mitis tersebut, dan mulai mengabstrakkan sebab akhir dalam konsep-konsep *metafisis*. Penyebab akhir bukan lagi sesuatu yang secara sewenang-wenang ada di luar manusia, melainkan sesuatu yang bisa dia pikirkan dan dia analisis secara rasional dalam konsep-konsep abstrak. Akhirnya, ketika dua zaman itu lewat, Comte melihat bahwa zaman dia hidup adalah *zaman yang normal, era positif* di mana fiksi religius dan entitas konseptual abstrak sudah pudar warnanya dan tidak dipercaya lagi. Sains dan hukum-hukum positifnya yang bisa dibuktikan secara kasat mata dan bisa menjelaskan dengan eksak

126 Bandingkan dengan uraian Jean-Louis Veillard Baron, dalam *Philosophie française*, Paris: Armand Colin, 2000, hlm. 124.

mekanisme penyebaban di alam semesta ini menjadi era baru di mana manusia percaya pada dirinya sendiri. Manusia rasional yang cerah tidak lagi mencari-cari sesuatu di luar dirinya, melainkan percaya pada apa yang ada di dalam dirinya sendiri.

Benarkah manusia cerah abad ke-19 sudah betul-betul terbebaskan dari segala bentuk takhayul kepercayaan? Untuk Nietzsche jawabannya tidak. Manusia yang merasa diri cerah masih terbelenggu dan menjadi tahanan kepercayaan. Hanya ragam isi kepercayaannya saja yang berubah. Kalau dulu isi kepercayaan secara kasat mata bisa dilihat dalam agama dan metafisika, kini, isi kepercayaan itu berubah rupa dalam bentuk *kepercayaan kepada sains*.

Dalam hal ini, Nietzsche melihat fenomen kepercayaan secara lebih mendalam. Dalam analisis Nietzsche, soal kepercayaan sama sekali bukan soal dewasa atau tidak dewasa, soal benar atau salah. Bukan pula soal jumlah kuantitas kepercayaan secara progresif. Kontradiksi dalam hal ini masih bisa kita lihat di zaman ini: orang rasional yang begitu luas wawasan masih percaya pada UFO, orang beragama masih percaya pada apa pun yang sebenarnya ditolak agama itu sendiri, orang ateis ternyata sangat fanatik dalam ideologi politik tertentu, atau orang sederhana yang justru tidak percaya pada apa pun. Di balik itu semua, di mata Nietzsche, mekanismenya sama. Orang butuh pegangan, butuh percaya, dan untuk itu isi kepercayaan apa pun akan dilahap sejauh membantunya untuk hidup, untuk berpegangan pada sesuatu. Itulah genealogi yang ditawarkan Nietzsche. *Idée fixe*, pengagungan dan pengekalan sebuah sebab akhir, adalah manifestasi kebutuhan manusia akan pegangan.

Selama manusia masih percaya—juga dalam iman kepada sains—selama itu pula menurut Nietzsche ia adalah individu yang kehendaknya cacat, tubuhnya limbung. Dengan kata lain, dalam bahasa rasionalis, ia masih infantil, kanak-kanak, belum dewasa. Apakah roh bebas Nietzsche artinya figur dewasa yang *fixed*? Sebuah *progress* mapan yang sekali tercapai lantas tinggal

menikmatinya? Di sini kehati-hatian dituntut untuk tidak begitu saja menempatkan Nietzsche sebagai filsuf pencerahan penganjur manusia emansipatif. Kedewasaan yang diproposikan Nietzsche lebih subtil. Dalam kata-katanya sendiri, roh bebas itu digambarkan sebagai penari yang *berusaha menjaga untuk* menyeimbangkan diri di bibir jurang. Ada sebuah Prometheanisme dalam Filsafat Nietzsche, tetapi seorang Prometheus yang sadar bahwa harga kebebasan roh adalah kuitansi yang *senantiasa* harus dibayar. Kadang, tampak bahwa harga bayaran itu sedemikian mahal dan sulit, sehingga pesimisme Nietzsche tentang manusia kadang terasa jauh lebih besar daripada optimisme promethean.

Lebih dari itu, analisis fisio-genealogis yang ditawarkan Nietzsche tidak pernah secara hitam putih menilai agama (atau Metafisika) sebagai sesuatu yang salah sehingga harus dibuang. Memandang agama sebagai mitos (dan dengan begitu artinya salah dan harus dibuang) adalah cara pandang khas teoretikus kemajuan. Padahal, dalam kenyataan, apa pun, entah itu bersifat mitis atau tidak, sejauh diperlukan dan dibutuhkan toh akan dipegang manusia. Kalau *butuhnya* memang percaya, apa pun akan digapai manusia untuk bisa berpegangan pada sesuatu. Dan di situlah ketajaman Nietzsche: ia tidak mempermasalahkan benar salahnya sebuah isi kepercayaan. Sebagai tabib, ia mencoba mendiagnosis simtom kepercayaan, dan memberikan analisis di mana titik soal yang sebenarnya. Dan bagi orang modern sezamannya (bahkan untuk zaman kita) analisis ini sangat mengena: nyatanya manusia modern masih butuh percaya akan sesuatu. Hanya isinya saja yang berubah-ubah, tetapi mekanisme penghendakannya tetap sama.

Sebelum melihat secara lebih dekat kritik genealogis Nietzsche atas kepercayaan dalam bentuk agama-agama, akan diperlihatkan lebih dahulu bagaimana sainspun meletakkan dirinya sebagai "agama" baru. Di mata Nietzsche, fiksasi dalam sains adalah salah satu ujud—di antara sekian banyak ujud lainnya—dari keloyoan dan

ketidakberanian manusia hidup apa adanya di depan realitas seadanya yang fluktuatif.

a. Kritik Kebutuhan untuk Percaya dalam Sains

Manifestasi kebutuhan untuk percaya dalam diri manusia tampak dalam berbagai hal yang mereka butuhkan untuk pegangan: agama (konsep Tuhan), metafisika (konsep esensi, *causa sui*, *being*), ideologi politik, sains (objektivitas bukti sebagai kebenaran akhir). Artinya, ia tampak secara ultim dalam apa yang disebut *idée fixe*. Hasrat akan pegangan supaya hidup manusia terjangkar pada sesuatu dan tidak terombang-ambing dalam gelombang ketidakpastian, terungkapkan dalam kegilaan manusia mencari dan menemukan yang terakhir. Sesuatu yang ultim yang sekaligus kebenaran, kebaikan, dan kebahagiaan dicari, ditemukan, dipegang, dan ditinggikan dengan status ilahi. Realitas yang pada dirinya sendiri kacau, campur aduk, abu-abu di-*fixed*-kan dalam sebuah "separuh kebenaran" dengan risiko mengamputasi separuh kebenaran lainnya.

Nietzsche memberi contoh bagaimana *idée fixe* termanifestasi dalam sains. Manusia butuh sains, butuh pegangan ilmiah untuk bisa hidup. Teks *GS* "Buku Kelima", § 344, yang akan dijadikan tema pembahasan kebutuhan untuk percaya dalam sains ini dengan ironis diberi judul oleh Nietzsche "*dalam arti apa kita masih saleh*". Pretensi Nietzsche untuk melampaui kepercayaan dalam sains ia ungkapkan dalam istilah *kesalehan*. Sains yang senangnya mengangkangi realitas, memilah dan membelah realitas secara tajam demi sebuah kebenaran akhir dilihat Nietzsche sangat tidak sopan dan tidak tahu diri di depan realitas. Dalam optik ini, penghargaan dan penerimaan akan kekudusan realitas apa adanya tidak bisa tidak merupakan sebuah kesalehan nietzschean.

Teks *GS* § 344 akan dilihat secara lengkap potongan demi potongan, supaya tampak secara utuh kritik dan proposisi Nietzsche dalam hal sains. *Potongan pertama GS,* § 344, adalah sebagai berikut:

> "*Dalam arti apa kita masih saleh*. Keyakinan-keyakinan tidak memiliki tempat di *cité* (kota berbenteng) bernama sains. Inilah yang dikatakannya kepada kita: hanya jika keyakinan-keyakinan itu memutuskan untuk merendahkan dirinya ke level hipotesis, mau mengadopsi sudut pandang sementara setingkat percobaan eksperimental sebagaimana sebuah fiksi regulatif, hanya dengan begitu keyakinan-keyakinan tersebut boleh diberi akses atau bahkan menjadi nilai tertentu dalam domain pengetahuan. Meski pembatasan toh tetap ada karena keyakinan-keyakinan itu ada di bawah pengawasan polisi kecurigaan."

Nietzsche mengumpamakan sains sebagai sebuah *cité*, kota benteng yang tertutup, kokoh dengan tembok penahan musuh dan pasukan penjaga yang dengan teliti menyensor apa saja yang ingin masuk dan menjadi warga negara *cité* di gerbang masuknya. Rupanya, pintu masuk ini tidak bisa begitu saja dilewati. Apa pun yang mau masuk harus menanggalkan banyak hal. Polisi di gerbang akan meminta siapa saja yang hendak memasuki *cité* saintifik untuk membuang apa pun yang bernama "keyakinan", atau paling tidak, merendahkan "keyakinan" tersebut sebagai hanya hipotesis. Memang, sains yang berpretensi menemukan segala sesuatunya secara objektif, *interest free* menuntut penanggalan apa-apa saja yang berbau praduga psikologis yang subjektif. Tak heran, sebuah disposisi psikologis yang bernama "keyakinan, atau kepercayaan akan sesuatu" harus tunduk pada tuntutan keilmiahan. Disposisi psikologis hanya boleh berada di wilayah ilmu sosial yang sarat dengan praduga ilmuwan. *Cité* saintifik tidak mengizinkan keyakinan agama, keyakinan ideologis, sosiologis atau praduga apa pun berkeliaran di

wilayahnya. Inilah klaim netralitas dan objektivitas para warga *cité* saintifik yang dengan bangga menawarkan dirinya sebagai solusi universal bagi siapa saja.

Potongan kedua GS, § 344, melanjutkan analisis dan pertanyaan-pertanyaan yang mulai dimunculkan Nietzsche:

> "Tetapi, kalau ditelaah lebih dekat lagi, bukankah artinya seperti ini: sebuah keyakinan hanya bisa diterima dalam sains ketika dia *berhenti* sebagai keyakinan? Jangan-jangan yang namanya disiplin roh saintifik memang dimulai dari pelarangan diri atas segala bentuk keyakinan? … Kemungkinan memang begitu. *Supaya disiplin semacam itu bisa muncul,* tinggal dicari apakah sebelumnya ada keyakinan lain, keyakinan yang bersifat begitu imperatif dan tanpa syarat sedemikian rupa sehingga dia mengorbankan demi dirinya seluruh bentuk keyakinan-keyakinan lainnya. Kita melihat bahwa sains pun didirikan di atas sebuah kepercayaan, tidak ada sains 'tanpa praduga'."

Benarkah disiplin saintifik betul-betul bebas dari segala apa yang psikologis subjektif yang bernama "keyakinan"? Nietzsche mulai bertanya-tanya: jangan-jangan di balik segala upaya pelarangan atas keyakinan, sebetulnya ada *keyakinan diam-diam lainnya* yang secara imperatif menginginkan dirinya menjadi satu-satunya raja di *cité* tersebut. Keyakinan implisit ini begitu berkuasa dan perkasa sehingga ia menuntut seluruh keyakinan lainnya dikorbankan (ditanggalkan, dibuang, atau direndahkan levelnya ke hipotesis). Dengan kata lain, di balik pelarangan-pelarangan tersebut, sebetulnya ada sebuah *kehendak akan interest free*, *kehendak akan objektivitas* yang tak lain dan tak bukan adalah sebuah *keyakinan* juga. Bila "keyakinan-keyakinan lain" mesti disensor dan diperiksa lewat jalur hipotesis dan eksperimen, *keyakinan implisit* ini—yang bersifat pra dan imperatif tanpa syarat—justru bersifat arbitrer dan tidak tunduk proses hipotesis dan eksperimen sebagaimana ia

terapkan pada keyakinan lainnya. Nietzsche melihat bahwa dalam sains ada sebuah *kehendak tak tergugat* yang memaksakan sebuah prosedur supaya semua warga *cité* bersifat ilmiah, sementara dia sendiri lolos dari tuntutan prosedural keilmiahan itu sendiri. Dengan tajam diperlihatkan di sini kontradiksi klaim sains: ia yang menginginkan dominasi rasio objektif, ternyata keinginan itu sendiri berasal dari sesuatu yang tidak rasional dan tidak objektif. Ada kehendak yang bersifat imperatif, lolos sensor, dan memaksa secara sewenang-wenang. Dengan kata lain, dalam prosedur ilmiah yang diterapkan *cité* saintifik, ada sesuatu yang sama sekali tidak ilmiah yang memimpin, menyeleksi, menyensor sejak awal: ada sebuah *kepercayaan* yang mendahului prosedur ilmiah itu sendiri.

Sains di mata Nietzsche disetir oleh sebuah kepercayaan, yaitu kehendak untuk mendominasi yang ujudnya tampak dalam prosedur ilmiah yang ketat dan keras. Sains menjadi sebuah *disiplin*, yang mengandaikan pelatihan dan pembiasaan luar biasa untuk bekerja sesuai aturan dan tuntutan ilmiah. Subjektivitas manusia direduksi dalam metode ilmiah. Opsi personal, kepercayaan pribadi, ideologi dan agama dilarang menunjukkan dirinya dalam hasil operasi saintifik. Sains adalah *cité* objektif, sebuah kerajaan solid yang menjulang tinggi tanpa subjek. Subjek dan apa pun yang berbau subjektif harus diletakkan dalam tanda kurung di *cité* saintifik, mereka tidak memiliki tempat hidup.

Dari cara menganalisis dan melihat sains, tampak bahwa Nietzsche tidak begitu peduli dengan keberagaman isi doktrin-doktrin saintifik. Apakah hasil sains berbeda dari abad ke abad, apakah di situ ada revolusi, evolusi atau sekadar reformasi, itu semua tidak menjadi pokok perhatian Nietzsche. Kritikan genealogis Nietzsche tidak pernah mengarah isi doktrin *an sich*. Yang dilihat Nietzsche terutama adalah roh metode saintifik: apa mekanismenya. Atas nama apa sains menamakan dirinya sains, roh apa yang menggerakkan dan memberinya hidup? Nietzsche

melihat bahwa roh sains *sebenarnya* sama sekali bukan roh yang saintifik. Metode ilmiah yang penuh prosedur ternyata disemangati oleh sesuatu yang sama sekali tidak tunduk pada metode yang didirikannya sendiri. Nietzsche, nanti akan menunjuk bahwa di belakang roh saintifik itu ada sebuah *moral*, sebuah, katakanlah, 'agama' atau 'Metafisika' atau *kepercayaan tertentu* yang memiliki perangkat peradilan tersendiri untuk yang namanya benar atau salah. Singkatnya, di balik roh saintifik ada *kepercayaan tertentu mengenai kebenaran*. *Kepercayaan* ini bersifat eksklusif, mendirikan benteng prosedur ilmiah, dan dengan itu mengorbankan di altarnya keyakinan-keyakinan apa pun yang tidak lolos sensornya demi sebuah kebenaran ilmiah.

Potongan ketiga GS, § 344, memperlihatkan *keyakinan prailmiah* mengenai sebuah kebenaran yang mendasari sains:

> "Mengenai pertanyaan apakah *kebenaran* mutlak diperlukan, bukan hanya secara sebelumnya pertanyaan itu sudah mendapatkan jawabannya yang afirmatif, bahkan jawaban tersebut masih harus mengafirmasinya dengan cara sedemikian rupa sehingga jawaban tersebut mengekspresikan sebuah prinsip, kepercayaan, keyakinan bahwa '*tidak ada sesuatupun yang lebih mutlak diperlukan* daripada kebenaran, dan bahwa dibandingkan dengannya semua hal lainnya hanyalah sekunder belaka'. Kehendak absolut akan kebenaran, apakah itu? Apakah sebuah kehendak untuk *tidak membiarkan diri salah*? Apakah sebuah kehendak untuk *sama sekali tidak mau salah*? Dalam arti kedualah kehendak akan kebenaran itu bisa diinterpretasikan: asal kita lalu menggeneralisirnya. 'Aku tidak mau salah', itu dikenakan juga pada kasus partikular: 'Aku *sendiri* tidak mau salah'. Tetapi, mengapa tidak mau salah? Mengapa tidak mau membiarkan diri salah? Lihatlah baik-baik bahwa alasan-alasan untuk kasus yang pertama terletak dalam domain yang sama sekali berbeda dengan

kasus yang kedua. Kita tidak mau membiarkan diri salah karena kita mengandaikan bahwa hal itu mengganggu, berbahaya, pada dirinya sendiri fatal. Dalam arti seperti itu, sains merupakan sebuah kebijaksanaan yang handal, sebuah kehati-hatian. Sesuatu yang berguna, yang toh masih memberi kita hak untuk mengemukakan keberatan kepadanya: apa artinya itu? Apakah dengan tidak mau membiarkan diri salah, lalu segalanya menjadi kurang mengganggu, kurang berbahaya, kurang fatal? Apa sih yang kalian ketahui secara antisipatif yang namanya karakter eksistensi, untuk akhirnya bisa menentukan bahwa lebih menguntungkan memiliki kecurigaan absolut atau kepercayaan absolut? Jika saja kedua sikap itu ternyata sama-sama mutlak diperlukan, harus banyak percaya dan sekaligus banyak curiga: lalu dari mana sains mendapatkan kepercayaan absolutnya, keyakinannya, yang di atasnya sains mendasarkan dirinya? Maksudnya, darimana sains mendapatkan keyakinan bahwa kebenaran haruslah menjadi yang paling penting daripada segala yang lainnya, bahkan menjadi lebih penting dari segala keyakinan lainnya? Keyakinan seperti itu sama sekali tidak akan bisa ada jika yang namanya kebenaran *dan* ketidakbenaran ternyata dalam waktu yang sama berguna satu bagi lainnya: dan memang begitulah yang sebenarnya. Konsekuensinya, kepercayaan kepada sains, yang tak bisa diragukan lagi memang ada, asal-usulnya bukan dari kalkulasi kegunaan. Kepercayaan itu lahir dari suatu disposisi *pun jika pada kenyataannya* 'kehendak akan kebenaran', akan 'kebenaran apa pun harganya', tersebut terus-menerus terbukti tidak berguna dan berbahaya. 'Apa pun harganya': Oh! Kita memahaminya dengan sangat baik hal itu, apalagi setelah ia mengorbankan dan menyembelih satu demi satu kepercayaan di altarnya! Dengan demikian, 'kehendak akan kebenaran' *bukan* berarti 'aku tidak mau membiarkan diri salah', melainkan—dan tidak ada alternatif lainnya lagi—'aku tidak mau salah, aku tidak mau aku sendiri salah': *nah, itu dia, kita ada di wilayah moral*".

Nietzsche melihat bahwa di balik ambisi sains ada kehendak absolut akan kebenaran. Wajah kehendak absolut ini ada dua, yang pertama adalah *kehendak tidak mau salah*, sebuah motif yang bersifat altruis karena menyertakan orang lain dalam sebuah kehati-hatian di hadapan segala sesuatu. Dalam arti ini, sains berguna untuk menolong orang bersikap waspada di depan segala yang abu-abu dan tidak jelas. Kalkulasi *kegunaan* membuat *kehendak tidak mau salah* ini masih bisa 'ditolerir'. Namun, wajahnya yang kedua, yaitu *kehendak tidak mau membiarkan diri salah*, menunjukkan adanya sebuah prinsip tak tergugat, sebuah deontologi personal yang *mengantisipasi* segala pencarian akan sesuatu. Di depan yang abu-abu, *sudah sejak sebelumnya* orang memegangi prinsip tidak mau membiarkan diri salah! Ada sebuah ketidakpercayaan dan keraguan atas apa pun hasil yang nantinya muncul, sebuah sikap yang *mengantisipasi* pencarian kebenaran (entah hasil pencarian itu nantinya diafirmasi atau ditolak). Di tingkat ini, ada saringan antisipatif yang *belum apa-apa sudah* mematok hasil: harus sebuah kebenaran. Nietzsche membahasakannya sebagai *kehendak akan kebenaran apa pun harganya*.

Pertanyaan tajam yang diajukan pada Deontologi[127] diam-

127 Berasal dari kata Yunani "*deon*" artinya "*il faut*" (bahasa Prancis) atau "*sudah seharusnya memang begitu*", Deontologi adalah moral kewajiban (yang diperlawankan dengan moral utilitaris). Sesuatu harus dilakukan karena memang harus dilakukan. Kant terkenal dengan doktrin etika deontologis. Kalau orang tidak berbohong, alasannya bukan karena kalkulasi untung rugi (cara bernalar utilitaris) melainkan karena memang sudah seharusnya begitu. "Orang seharusnya memang tidak boleh berbohong", itulah contoh etika deontologis. Nah, menurut analisis Nietzsche, kehendak mati-matian akan kebenaran (yang tampak dalam cara bekerja sains) menyembunyikan sebuah moral deontologis. Mengapa orang harus mencari kebenaran? Karena "sudah seharusnya" kebenaran memang dicari. Di balik Metafisika kebenaran ada moral tertentu (moral artinya pembedaan mana yang baik dan mana yang buruk). "*Kehendak tidak mau salah*" adalah sebuah moral altruis. Aku tidak mau sesuatu itu salah karena aku tidak mau orang lain jatuh dalam kubangan yang sama. Namun soalnya menjadi lain bila "*aku tidak mau membiarkan diriku salah*". Di sini tidak ada moral altruis. Di sini ada sebuah *moral pribadi* yang sedemikian kokoh, sehingga aku mati-matian menghendaki kebenaran (dan bukan lainnya). Pada titik ini, setelah (1) Metafisika dan (2) Moral, kita masuk ke tahap terakhir Genealogi yaitu (3) utuh atau cacatnya kehendak

diam kaum saintifik adalah: seandainya apa yang ada di hadapan kita itu adalah tidak mengganggu, tidak meragukan, dan tidak berbahaya, mengapa harus selalu dicurigai? Mengapa harus curiga secara absolut di depan realitas (*dubito ergo sum*, aku curiga maka aku ada)? Tentu saja bukan berarti Nietzsche lantas menganjurkan percaya begitu saja (*credo ergo sum*, aku percaya maka aku ada)! Nietzsche mengatakan bahwa kehati-hatian dalam *kehendak tidak mau salah* pun berguna, artinya ada nilai positif dari kehati-hatian dan pengambilan jarak di depan realitas. Di antara dua ekstrem *dubito ergo sum* atau *credo ergo sum*, Nietzsche mencukupkan diri untuk bertanya: *mengapa* kita harus *mati-matian* curiga atau percaya di depan realitas? Mengapa harus begitu, apalagi kalau realitas itu adalah sesuatu yang tidak bisa diasimilasi, yang selalu lolos dari harapan-harapan antropomorfistik kita?

Nietzsche mengkritik posisi curiga absolut kaum saintifik yang didasari oleh kehendak absolut akan kebenaran. Jika realitas adalah campuran kebenaran dan ketidakbenaran, dan dua-duanya sama bergunanya, maka posisi absolut seperti itu sebenarnya mencerminkan sesuatu yang sama sekali lain. *Ada masalah lain* yang membuat penghendakan mati-matian itu terjadi. Dari mana sebenarnya kehendak mati-matian akan kebenaran ini? Pun seandainya hasil pencarian mereka (sebagai sebuah kebenaran) ternyata nanti dikelirukan oleh orang lain, mengapa dia masih mati-matian memperjuangkan bahwa kebenarannya adalah betul-betul sang kebenaran? Pisau tajam Nietzsche membuktikan bahwa, di sini ada sesuatu yang sama sekali di luar wilayah benar atau salah, ada sesuatu yang begitu *personal* yang menyangkut kedirian (kebertubuhan) kaum saintifik. *Kebutuhan untuk percaya* memanifestasikan dirinya dalam kehendak akan kebenaran, dan jelas, karena menyangkut kepercayaan maka kehendak akan kebenaran itu sendiri berada *di luar* wilayah benar atau salah. Bukannya

---

(personalitas seseorang).

berbicara tentang sesuatu yang benar atau salah, kehendak akan kebenaran adalah manifestasi kebutuhan akan pegangan, akan sandaran. Kaum saintifik butuh sesuatu untuk bertopang, dan itu terujudkan dalam kebenaran yang mereka kehendaki secara mati-matian. Mengapa mereka berpola kehendak seperti itu? Pisau genealogis Nietzsche akan segera melihat bahwa ada sesuatu yang salah dalam kehendak mereka. Kehendak mereka cacat, lemah, loyo; dan untuk itu mereka butuh sandaran eksternal agar mereka tetap bisa hidup. Orang yang memiliki kehendak utuh tidak akan takut di depan realitas yang adalah campur aduk kebenaran dan ketidakbenaran. Kemampuan mereka mengutuhkan dirinya sendiri secara internal membuat mereka tidak takut di depan *chaos*. Sama sebagaimana perjuangan mengutuhkan diri adalah pertempuran berat namun dia hadapi dengan berani, pengutuhan realitas di luar dirinya pun tidak menakutkannya. Sebaliknya, ketidakmampuan orang mengintegrasikan dirinya otomatis akan membuat dia curiga dengan segala apa yang tampak tidak utuh. Dari dirinya sendiri ia butuh bantuan untuk bisa diutuhkan, dan dari kelemahan itulah sudut pandang mereka terhadap realitas di luar diri menjadi amputatif.

Berhadapan dengan kebenaran dan ketidakbenaran, penampakan dan *kedalaman* yang dua-duanya merupakan segi-segi dari realitas yang sama, Nietzsche mengajukan pertanyaan-pertanyaan reflektif mengenai sikap manusia di depan realitas-apa-adanya. *Potongan keempat GS,* § 344, dengan tajam merumuskan interogasi ini:

> "Marilah kita menginterogasi-diri kita sendiri secara serius: 'Mengapa kamu tidak mau salah?', meskipun yang ada itu sebenarnya hanya penampakan—dan memang penampakan itu ada. Hidup itu ternyata ada untuk penampakan, maksudku dengan penampakan adalah: kesalahan, jebakan, penyamaran, kebutaan, dan pembutaan diri, se-

mentara di sisi lain, bentuk besar lainnya dari hidup selalu menunjukkan dirinya bagi kaum *polutropoi*[128] yang tidak begitu mati-matian memegang tuntutan moral. Ungkapan semacam itu mungkin bisa diistilahkan dengan enak sebagai Donkhikhotisme,[129] orang yang terlalu bersemangat dan konyol. Meski konyol, bisa jadi sikap seperti itu hendak menunjukkan sesuatu yang lebih mengerikan lagi: sebuah prinsip destruktif yang memusuhi hidup … 'Kehendak akan kebenaran'—boleh jadi secara diam-diam adalah kehendak akan kematian. Dengan demikian, pertanyaan tentang sains membawa kita ke problem moral: *setelah semua itu, moral itu untuk apa*? Jika saja kehidupan, alam, dan sejarah itu semua adalah 'immoral'? Tanpa keraguan[130] sedikit pun, roh yang maunya eksak, dalam arti yang paling berani dan paling akhir sebagaimana sudah diandaikan dalam kepercayaan akan sains, *dengannya otomatis menyatakan sebuah dunia lain,* dunia yang lain dari hidup, alam, dan sejarah yang ada. Dan roh tersebut mengafirmasi 'dunia lain', bukankah kemudian dia harus menolak kebalikannya, yaitu menolak dunia ini, dunia *kita*? …"

Menarik untuk mengaitkan proposisi Nietzsche tentang permukaan dan kedalaman di sini dengan apa yang sudah dibahas di bab-bab sebelumnya. Sekali lagi, dinyatakan bahwa hidup itu sendiri terdiri dari *penampakan* (kesalahan, jebakan, penyamaran) dan *kedalaman*.

---

128 *Polutropoi,* berasal dari kata Yunani *polus* yang berarti banyak, dan *tropos-tropoi* artinya *manner* atau cara; jadi, kaum *polutropoi* adalah *kaum yang memegangi banyak cara secara bersamaan.*

129 Don Quichotte (dibaca: *donkhikhot*) adalah tokoh sentral roman karangan Cervantès (1605–1615). Seorang bangsawan kecil dan lanjut usia, yang digambarkan sangat idealis sekaligus sangat murah hati dan naif. Di depan bayangan atau khayalan yang konyol, dia sanggup melakukan aksi-aksi heroik untuk mewujudkan idealisme ksatrianya (pembela kebenaran, pembela yang lemah, dan semacamnya). Tokoh Don Quichotte yang jatuh cinta kepada Dulcinea selalu ditemani oleh asistennya Sancho Pança.

130 Teks varian dari Mp XV 2, 26: "Semua 'immoral'? Semua sains yang anti kristiani menuliskan di atas pintu masuknya pertanyaan yang mengerikan ini: 'untuk apa sih kebenaran itu?'. Tanpa keraguan sedikit pun."

Yang terakhir dikatakan Nietzsche sebagai *bentuk besar* kehidupan yang selalu masih menyimpan enigmanya kepada kaum *polutropoi*. Hidup adalah kedua-duanya, ia merangkumi sekaligus kebenaran dan ketidakbenaran. Sikap penghendakan secara mati-matian akan satu sisi kehidupan—hanya kebenarannya saja—, secara konyol bisa diledek sebagai *Donkhikhotisme* yang menyerang kincir angin karena dikira raksasa jahat. Mungkin secara bercanda kita mengatakan bahwa model penghendakan kaum saintis adalah Donkhikhotisme. Tetapi untuk Nietzsche, sikap penghendakan mati-matian atas kebenaran separo seperti itu menyembunyikan sesuatu yang lebih mengerikan: *kehendak akan kematian*. Hidup apa adanya yang kaya, plural, penuh segala kemungkinan direduksi dan diperas dalam satu segi saja. Hanya menghendaki kebenaran artinya memangkas dan mengamputasi separo kehidupan yang berujud ketidakbenaran-ketidakbenaran. Bila ketidakbenaran itu juga berguna bagi hidup, maka hidup itu sendiri yang diamputasi. Dan hidup yang teramputasi bukan lagi kehidupan—minimal bukan lagi kehidupan sepenuhnya.

Di balik *kehendak absolut akan kebenaran* tersembunyi *kehendak memusuhi kehidupan*. Permusuhan kepada hidup ditunjukkan sains dengan membuang dan menendang keluar dari *cité* apa-apa saja yang baginya berbau kekeliruan. Apa yang tidak sesuai dengan kebenarannya diremehkan, disingkirkan, dan dihindari. Dan sesungguhnya, apa yang mereka buang adalah hidup dan kehidupan itu sendiri. Bila wajah sains dalam praksisnya terujudkan dengan pemerkosaan habis-habisan atas sumber daya alam, pemincangan keseimbangan ekologis, dan akhirnya pemusnahan kehidupan: itu semua sudah ditunjukkan Nietzsche dalam logika dasar sains yang mati-matian menghendaki kebenaran.

Intuisi nietzschean ini dalam *Dialektika Pencerahan* karya Adorno dan Horkheimer digambarkan dengan kisah perjalanan

Ulyses.[131] Manusia yang ingin mengemansipasikan diri—menjadi rasional, melepaskan diri dari mitos—ternyata berujung pada sebuah mitos baru (modernitas) yang mendasarkan diri pada sesuatu yang irasional (menuntut korban). Pertama-tama manusia mengemansipasikan dirinya di depan alam berkat rasionya. Namun, kemajuan saintifik dan teknis ini harus dibayar dengan regresi. Artinya, kemajuan dominasi manusia terhadap alam ternyata membuahkan dominasi terhadap sesamanya (Fasisme). Sejarah kemajuan manusia dengan rasio instrumentalnya ternyata merupakan sejarah dominasi dan penindasan (pertama-tama terhadap alam, kemudian terhadap sesamanya). Dengan singkat, intuisi dua pendiri Mazhab Frankfurt itu bisa dikatakan: *power of progress* telah memunculkan *progress of power*. Kemajuan saintifik dan teknis telah memunculkan dominasi dan kekerasan dalam bentuk dunia yang makin teradministrasi secara tertutup. *Credo*

---

131 Bdk. Max Horkheimer dan T.W. Adorno dalam *Dialectic of Enlightenment*, artikel "Odysseus or Myth and Enlightenment, Excursus 1", London: Allen Lane, 1973. Buku ini menolak distingsi yang selama ini dibuat antara rasio (pencerahan) dan mitos. Mereka bahkan melihat adanya selingkuh rahasia antara rasio dan mitos, karena mitos itu sendiri memiliki rasio, dan rasio biasanya berujung pada mitos. Hal itu ditunjukkan dalam kisah Ulysses (atau Odysseus) sebagai simbol rasio instrumental, yang upaya emansipasi dengannya ternyata menuntut banyak korban. Ia harus mendisiplinkan diri di depan rayuan para Siren, mengorbankan identitas dirinya di depan Polypemus, menghanyutkan diri dalam pemenuhan insting binatang (Circe) demi otonomi yang diinginkannya, menjadikan diri bahan tertawaan Poseidon agar bisa pulang ke kampung halamannya. Singkatnya, untuk bisa teremansipasi Ulysses harus membuat banyak korban, termasuk dirinya sendiri. Itulah figur manusia modern. Selain itu, Adorno dalam *Dialectique de la Raison* menunjukkan bahwa sejak *Lahirnya Tragedi* Nietzsche sudah mengintuisikan konsekuensi mengerikan dari yang namanya kesadaran rasional modern khas Pencerahan. Manusia modern yang terobsesi dengan kesadaran rasional (yang tidak lain dan tidak bukan adalah rasio instrumental) akhirnya jatuh dalam ilusi tentang konstruksibilitas rasional dan total dunia. Manusia cerah yang semula hanya mendominasi alam, secara niscaya, menerapkan logika yang sama kepada sesamanya. Inilah optimisme *Aufklärung*, dosa asal kaum modern yang terlalu percaya diri dengan superioritas sains. Dengan mengantisipasi *Kritische Theorie*, Nietzsche sudah menunjukkan bahwa *Aufklärung* berujung secara dialektis pada penghancuran alam dan manusia, pada auto destruksi, pada era Neo Barbarisme (bdk. Arno Münster, *Nietzsche et le Nazisme*, hlm. 76–77, 82).

pada rasio instrumental dari sains menganakkan bencana irasional bagi umat manusia.

Logika dasar penghendakan akan kebenaran selain terujud dalam metode ilmiah, sebagaimana ditunjukkan Nietzsche, juga tampak dalam sebuah *Weltanschauung* (cara pandang dunia) yang dipromosikan di bawah klaim-klaim saintifik. Sebuah dunia benar, yang sebenar-benarnya, dipromosikan dengan meremehkan dan menendang keluar separo dunia lain yang dianggap salah. Dunia bayang-bayang (*Hinterwelt*) tentang sebuah kondisi yang sesuai dengan kebenaran diciptakan di latar belakang kehendak akan kebenaran kaum saintis. Dunia ini bisa diciptakan dengan membuat imaji *wishful thinking* tentang sebuah dunia saintifik di mana semua akan sesuai dengan program yang dimaui (kebenaran yang dikehendaki); bisa pula diciptakan dengan membuat imaji mengerikan atas bagian lain dari dunia yang akan muncul bila kebenaran yang dikehendaki tidak dituruti. Entah secara positif entah negatif, penciptaan dunia bayang-bayang artinya mereduksi dunia senyatanya.

Bagi Nietzsche, model berpikir sains sebenarnya tidak beranjak dari domain *moral*. Apa artinya moral bagi Nietzsche? "Aku menamainya 'moral' yaitu sebuah sistem penilaian atas nilai-nilai yang berhubungan dengan kondisi eksistensi" (buku *Kehendak Kuasa* I, 240).[132] Perbincangan tentang moral dalam terminologi nietzschean tidak bisa dilepaskan dari sebuah sistem menilai yang terkait dengan kondisi-eksistensi. Mengapa orang memiliki sistem penilaian tertentu, bagi Nietzsche, itu terkait secara niscaya dengan kondisi eksistensi orang itu sendiri. Dengan kata lain, moral adalah soal *Genealogi*.

---

132 Teks tentang moral dan analisis tentang apa itu moral bagi Nietzsche ini diambil dari Jean Granier, *Nietzsche*, QSJ, Paris: PUF, 2000 (cetakan ketujuh, edisi pertama terbit tahun 1982), hlm. 65–67.

Bagi Nietzsche, Genealogi bukanlah ilmu yang mencari-cari pohon silsilah keluarga (*l'arbre généalogique*). Genealogi juga bukan soal mencari-cari bagaimana sebuah ide atau nilai muncul dan lahir di suatu masa lampau. Nietzsche tidak terlampau memperhatikan soal-soal historis atau kronologis seperti itu. Genealogi nietzschean lebih berusaha mencari kaitan-kaitan antara ujaran metafisis tertentu dengan sistem afektif (motivasi) yang melandasinya. Metode genealogis nietzschean hanyalah membeberkan di bawah terang matahari siang bolong apa yang sebenarnya sudah menjadi rahasia umum! Maksudnya? Dengan gamblang, lewat Geneaologi kita diajak Nietzsche untuk tidak terlalu gampang ditipu oleh omongan tentang Kebenaran.[133]

---

133 "*Nietzsche met en evidence un secret qui se cache au grand jour. Ne soyez pas dupes de la 'vérité'*". Bdk. Sven Ortoli yang merangkumkan wawancaranya dengan Raphäel Enthoven, "Être nietzschéen, c'est dire 'oui'", *Philosophie Magazine* – hors série, *No. 26*, 2015, hlm. 44–49 (terutama hlm. 46). Menurut Raphäel Enthoven, Genealogi nietzschean secara langsung berutang budi pada Spinoza (dan juga pada Pascal yang sudah mengatakan "*le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point*"). Blaise Pascal sudah paham bahwa sering kali rasio kita hanya pintar rasionalisasi (entah berkhotbah tentang kebenaran, keadilan, berargumentasi ini itu), padahal di balik itu ada sesuatu (*le coeur*, hati, yang terdalam dari diri kita) yang sama sekali lain yang bekerja di balik argumen-argumen canggih tadi. Dalam bahasa Nietzsche, klaim tentang kebenaran lebih mengatakan sesuatu tentang diri si pengujarnya sendiri daripada tentang isi kebenaran itu sendiri. Misalnya ada seorang rekan yang begitu bersemangat membela orang tertindas. Kebenaran baginya adalah berjuang demi keadilan, artinya membela orang-orang yang dirampas tanahnya. Dengan dissertasi S3 yang sedang dibuat, maka ia memakai pisau analisis marxis untuk menyimpulkan bahwa semua tuan tanah dan pemilik modal (jadi semua orang kaya) adalah kaum penindas, orang tidak adil, intinya jahat. Ia menciptakan Kebenaran. Baginya benar adalah berjuang membantu orang tertindas, benar adalah membela keadilan, dll. Dan jangan coba-coba mengkritiknya, karena dengan mata merah dan mulut berbusa ia akan membela diri untuk tetap mengatakan bahwa "kaum pemiliki tanah—siapa pun dan bagaimana pun situasinya—adalah manusia tidak adil, artinya jahat". Kebenaran dia bela habis-habisnya, kalau perlu faktapun dia tuduh "fakta palsu" demi teori kebenarannya. Akalnya dengan tangkas merasionalisasi teori A sampai Z untuk membenarkan apa yang menurut "hati-nya" harus ditenangkan. Dan persis soalnya di situ: sebenarnya ada apa dengan dirinya, ada apa dengan "hati"-nya, ada apa dengan "pengalaman hidup yang membentuk hatinya"? Kita baru maklum dan sedikit memahami omongannya tentang kebenaran ketika tahu bahwa ia berasal dari kelas Dalit (*untouchable*) di India, dan bahwa kakaknya menjadi korban pembunuhan (yang dilakukan kaum pemilik tanah).

Sistem nilai berbasiskan Metafisika yang memberi prioritas pada Kebaikan, atau Kebenaran ditelisik oleh Nietzsche sebagai simtom. *Mengapa* orang menganggap suatu Kebenaran atau Kebaikan sebagai benar-benar Kebenaran dan Kebaikan diperlakukan oleh Nietzsche sebagai data simtomatologis untuk didiagnosa. Untuk Nietzsche, penghendakan atas nilai-nilai di atas—bukannya mengatakan tentang nilai-nilai tersebut dalam dirinya sediri—malah justru mengatakan *siapa* yang menghendakinya. Analisis ini berujung pada sebuah pertanyaan retoris: *ada apa sebenarnya* dengan si penghendak nilai-nilai tersebut? Singkatnya, fiksasi atas nilai-nilai tertentu merupakan simtom yang bagi si fisio-genealog akan menyingkapkan derajat kekuatan dan kelemahan kehendak (kebertubuhan) manusia. Kondisi eksistensi yang dekaden akan menghendaki fiksasi nilai-nilai tertentu secara *idée fixe*. Lepas bahwa nilai yang di-*fixed*-kan itu suci atau kotor, baik atau buruk, fiksasi itu sendirilah yang menyingkapkan kelemahan dan keterserakan kehendak si penghendak. Manusia lemah, yang loyo, yang terserak membutuhkan penyatuan diri. Ia akan *lari* dalam ideal-ideal *fixed* untuk memberikan topangan eksternal bagi kondisi eksistensi. Ia membutuhkan sebuah kriteria benar atau salah, baik atau jahat untuk dia jadikan nilai *fixed* bagi jangkar kehidupannya. Dan karena dasarnya adalah ketidakberanian berhadapan dengan realitas kaotis, maka ideal yang dia buat merupakan *rasa dendam* pada realitas (ideal yang dia buat akan sedemikian tinggi sehingga meremehkan dan menjelekkan dunia senyatanya). Ia akan sangat represif terhadap apa yang ada, karena ia takut atas keterserakan yang sudah ada di dalam dirinya dan kini mengancam dirinya dari luar. Itulah domain *moral*, domain benar salah dan baik jahat yang sebenarnya hanyalah *idée fixe* kaum lemah loyo. Di mata Nietzsche, *idée fixe* ini berbahaya karena memberangus dan membinasakan separo dunia. Kalau moralnya adalah moral kebenaran, maka separo dunia yang berujud kesalahan akan diantar ke altar *guillotine*. Kalau moralnya adalah kejahatan, maka separo dunia yang berisi ke-

baikan akan dia habisi tanpa rasa salah sedikit pun, karena baginya dunia bayang-bayang lebih riil daripada dunia sebenarnya.

Sebaliknya, kondisi eksistensi yang *ascenden* adalah yang *immoral*, artinya yang *melampaui* benar-salah dan baik-jahat. Ia melampauinya karena tidak ada cara lain lagi baginya dalam menerima realitas apa adanya selain *secara apa adanya*. *Idée fixe* adalah nihil, hanya dunia bayang-bayang. Ia berguna menolong manusia bertahan dalam hidup, meski hidup secara separo. Yang dibutuhkan adalah melampaui *idée fixe*, menerima kebenaran dan ketidakbenaran sebagai satu bagian utuh dari realitas. Hanya orang *ascenden* yang berkehendak kuat dan mampu mengatasi dirinya yang berani menerima realitas di luar dirinya dengan segala kemungkinannya.

Berbeda misalnya dengan orang kristiani yang memberi finalitas positif kepada realitas (alam semesta adalah hasil keberlimpahan kasih, sehingga oleh karenanya bersifat baik) dan berbeda dengan Schopenhauer yang memberikan finalitas negatif kepada realitas (dunia adalah derita), Nietzsche *tidak memberi finalitas apa pun* pada realitas. Realitas apa adanya adalah sekaligus baik dan jelek, sekaligus tidak baik dan tidak jelek. Itulah sudut pandang *immoral*. Katakanlah sebuah moral baru dari Nietzsche, yang secara provokatif dikontraskan dengan moral sebagaimana biasa dipahami dengan istilah *immoral*. *Immoralisme* nietzschean dalam menerima realitas apa adanya inilah yang kemudian diumumkan sebagai *kesalehan*. Dengan sudut pandang semacam inilah kaum saintifik di mata Nietzsche sangat *tidak bermoral*; atau dengan kata lain, moral mereka (sebagaimana moral agamawan dan metafisikus) adalah moral yang mengingkari realitas apa adanya sehingga untuk itu harus *dilampaui*.

Di balik kehendak mati-matian akan kebenaran, yang ada adalah sebuah moral, tepatnya, moral *kaum lemah* yang takut berhadapan dengan realitas. Moral ini harus dilampaui karena ia memotong

kehidupan apa adanya, memiskinkan dan mengamputasi enigma realitas. Amputasi kehidupan saat kita masih hidup, bukankah ini yang layak disebut Nihilisme, sebuah peniadaan diri? Tuduhan nihilis kepada zamannya menjadi lebih lengkap lagi manakala Nietzsche membuktikan bahwa, yang namanya kebenaran ilmiah hanyalah *idée fixe*, sebuah dunia bayang-bayang (*Hinterwelt*) hasil Antropomorfisme orang-orang yang takut berhadapan dengan realitas apa adanya.

Usulan yang ditawarkan Nietzsche adalah, agar supaya manusia menjadi kaum *polutropoi*, kaum yang memiliki banyak sudut pandang, yang mampu melihat realitas secara *perspektivis*. Ia harus menjadi roh bebas, yang mampu melepaskan diri dari kesempitan kehendak mati-matian akan kebenaran dan mengakui realitas secara apa adanya (artinya bahwa realitas itu pada dirinya sendiri bersifat *immoral*, ia tidak baik dan tidak buruk sekaligus baik dan buruk, terbuka bagi beragam sudut pandang secara perspektif). Pada tingkat ini orang menjadi *saleh*, ia menghargai dan menempatkan realitas pada tempat yang seharusnya.

Potongan terakhir GS § 344, memberikan kesimpulan uraian kritis Nietzsche tentang sains. Sang *immoralis* atau kita yang lain, menyimpulkan bahwa di balik sains yang ada ternyata sebuah *kepercayaan metafisik*:

> "Tentunya kalian sudah mengerti ke mana aku akan sampai: sebuah *kepercayaan metafisis* yang atasnya kepercayaan kita kepada sains dilandaskan selalu ada. Kita yang lain, yang saat ini sedang mencari pengetahuan, kita yang lain, yang tanpa Tuhan dan anti Metafisika, meskipun begitu kita toh masih meminjam api dari kebakaran yang sudah dikobarkan oleh sebuah kepercayaan milener, kepercayaan kristiani, yang juga merupakan kepercayaannya Platon, kepercayaan bahwa Tuhan adalah kebenaran, bahwa kebenaran itu ilahi[134] …

134 Teks varian Mp XV 2, 26 untuk ilahi: "kepercayaan kristiani akan Tuhan

> Tetapi lalu harus bilang apa, jika itu semua semakin lama semakin terdiskreditkan, jika semuanya ternyatakan sebagai tidak ilahi, jika semua itu ternyata adalah kesalahan, kebutaan, kebohongan—dan jika Tuhan itu sendiri ternyatakan sebagai kebohongan kita yang paling tahan lama?"

Manusia pencerahan à la Comte yang percaya bahwa sains sudah mengalahkan awan gelap Metafisika, ditelanjangi kedoknya oleh Nietzsche. Di balik sains, yang bekerja sebenarnya adalah sebuah *kepercayaan metafisis* sebagaimana tampak dalam prasyarat inkondisional sains dalam bentuk kehendak mati-matian akan kebenaran. Ia bersifat metafisis, karena ia sendiri berada di luar klaim sains itu sendiri (atau dalam kasus buruknya, sains hanya menjadi sarana canggih untuk mengafirmasi apa yang sebenarnya sudah diletakkan secara antisipatif).

Nietzsche menolak Metafisika seperti itu. Bukankah ia mengatakan dirinya sebagai "kita yang lain yang tanpa Tuhan dan anti Metafisika"? Tetapi, kehati-hatian haruslah tetap dijaga karena persis pada paragraf yang sama Nietzsche menyatakan pula *utangnya* kepada api kebakaran milener yang sudah dikobarkan sejak Platon. Kesalehan yang dinyatakan Nietzsche adalah kesalehan anti Metafisika (sejauh Metafisika yang dimaksud mereduksi realitas). Tetapi, menjadikan diri anti Metafisika terhadap Metafisika seperti itu bukankah artinya jatuh dari ekstrem satu ke ekstrem lain? Katakanlah, jika Metafisika yang dimaksud adalah moral akan kebenaran, bukankah anti Metafisika artinya lalu mengajurkan moral akan kesalahan? Apakah Nietzsche jatuh dalam kesalahan yang sama, meski secara terbalik? Tidak. Nietzsche tidak sesederhana itu. Ia mengkritik moral metafisis zamannya. Tetapi,

---

sebagai kebenaran, karena Tuhan 'adalah Kebenaran', sesuatu yang 'melampaui di atas sana', '*en-soi*' (*in itself*) dari Kebenaran". Teks varian untuk kebutaan: "penampakan, kebohongan, kegilaan, delirium akan kegilaan" (*delirium*, *délire*, *frenzy*: emosi-nafsu berlebih-lebihan yang membuat orang mengatakan apa saja yang berlawanan dengan kenyataan, dan *toh* dia sangat yakin dengan itu semua).

ia juga berutang pada Metafisika semacam itu. Artinya, Nietzsche tidak jatuh dalam sebuah sikap *reaktif*, menjadi sekadar anti Metafisika. Ia adalah dua-duanya. Ia adalah anak zaman "yang sedang mencari pengetahuan" di depan fakta-fakta zamannya. Nietzsche bertanya-tanya: seandainya semua kepercayaan sebagaimana tampak dalam sains, Metafisika, agama, dan ideologi apa pun ternyata terdiskreditkan, tidak bisa dipercaya lagi, apa yang terjadi? Bukankah kita berada dalam kekosongan, *Nihilisme* dan kegelapan total? Seandainya, apa yang selama ini menjadi topangan dan motor kehidupan terbukti sebagai kebohongan, apa jadinya kehidupan ini yang telah begitu terbiasa dengannya? Dalam teks *GS* § 344 ini Nietzsche mengintuisikan sebuah jawaban yang *melampaui* itu semua. Hanya dengan *melampaui* sudut pandang metafisis dan sudut pandang anti metafisis, artinya mengembalikan realitas pada apa adanya dan mengadopsi *sekaligus banyak sudut pandang* untuk menghormati dan bersikap *sopan* di depan realitas, sebuah arah baru masih dimungkinkan bagi manusia.

Secara umum, *GS* "Buku Kelima", § 344, berbicara tentang kebutuhan untuk percaya yang terujudkan dalam kehendak mati-matian akan kebenaran dalam sains. Kepercayaan yang dikritik Nietzsche adalah *cara percaya* yang mati-matian. Apakah solusinya lalu tidak percaya? Sayang, tidak sesederhana itu. Di mata Nietzsche, "tidak percaya" pun bisa dilakukan atas dasar kepercayaan mati-matian akan 'ketidakpercayaan' itu sendiri. *GS* § 347 sudah dengan jelas menyatakan bahwa kebutuhan untuk percaya pun bisa tampak:

> "dalam nihilisme model Saint-Pétersbourg—artinya sebuah *kepercayaan dalam ketidakpercayaan* (*Glauben an den Unglauben, belief in unbelief*), bahkan sampai menjadi martir deminya."

Ateisme, di mata Nietzsche, bisa jadi merupakan ekspresi kepercayaan baru. Di situ si ateis percaya bahwa Tuhan tidak ada dan mati-matian mempertahankan dogma tersebut bahkan sampai rela

menjadi martir deminya.[135] Bila solusinya bukan ketidakpercayaan seperti itu, lantas apa sumbangan Nietzsche? Bagi Nietzsche, masih ada sebuah *cara percaya* yang lain, *cara menghendaki* yang lain yang ia umpamakan dengan menjaga keseimbangan di seutas tali tambang. Nietzsche membayangkan bahwa ada cara lebih sopan untuk menghendaki kebenaran. Tidak lagi mati-matian seperti kegilaan kaum saintifik yang berpretensi bisa menelanjangi dan menangkap kebenaran, tidak lagi berpretensi menjelaskan, memprediksi dan menaklukkan realitas. Nietzsche hati-hati dan mengambil jarak. Cara seperti itu telah memakan korban terlalu banyak, cara-percaya seperti itu adalah sebuah bunuh diri, peniadaan diri. Manakala kehendak akan kebenaran (*Wille zur Wahrheit*) menjadi apa pun harganya dan mati-matian ia menjadi *Wille zum Tode* (kehendak akan kematian). Yang ditawarkan Nietzsche adalah sebuah pencarian untuk *pelampauan*. Memang kebenaran seperti itu ada gunanya, dan cara penghendakan mati-matian atasnya pun telah membantu sejenis manusia tertentu untuk hidup dan meneruskan kehidupan. Tetapi, mengingat Nihilisme yang ia hasilkan, cara seperti itu harus dilampaui. Kehendak akan kebenaran adalah sebuah kehendak juga, dan tidak pernah ada kebenaran atau pengetahuan apa pun tanpa kehendak di belakangnya.[136] Soalnya

135 Ateisme yang keras, memaksa, dan kejam adalah Ateisme yang dipraktikkan sebagai ideologi Negara di Uni Sovyet dulu, atau di Cina saat ini. Dalam bentuk lebih tidak kelihatan, Ateisme reaktif yang serba menyerang dan justru tampak sebagai "kepercayaan terselubung" tampak manakala kita berdiskusi dengan orang yang mengaku diri ateis. "Tuhan itu opini atau fakta? Mana yang membuat manusia maju: agama atau ilmu pengetahuan?" Lewat argumen seperti itu si ateis mencoba menundukkan orang beragama, menunjukkan kebodohan orang beragama yang ternyata hanya beropini tentang Tuhan, dan bahkan beropini secara *ngawur* karena praktik agama mereka hanya menghambat kemajuan teknologi dan sains. Dengan cara argumentasi seperti itu, si ateis menampakkan iman kepercayaannya pada fakta (pada sains dan teknologi). Tanpa sungkan ia akan berdebat semalam suntuk untuk untuk membela iman ateisnya. Dia tidak puas kalau ada lawan yang tidak tunduk. Bahkan bila ia dilawan banyak orang, ia bersedia mempertaruhkan kehidupannya (menjadi martir) demi Ateismenya.

136 Habermas menyatakan secara lain intuisi nietzschean tersebut dengan mengatakan bahwa ilmu-ilmu selalu terikat pada kondisi subjektif (kepentingan). Tidak ada ilmu bebas nilai. Bandingkan dengan uraian Franz Magnis-

bagi Nietzsche, saat kehendak bertindak seperti eliminator, ia menjadi berbahaya bagi hidup itu sendiri. Kehendak yang bertindak semacam itu adalah simtom kehendak yang cacat, yang kebertubuhannya terserak-serak. Usulan Nietzsche tentang *cara baru menghendaki yang tahu batas dan sopan*—sebagai manifestasi dari keutuhan dan kekuatan tubuh si penghendak—barangkali bisa secara ringkas dikatakan sebagai *Kehendak Kuasa*. Subjek penghendak yang bisa mengutuhkan dirinya sendiri, yang mampu meng*kosmos*kan dirinya dalam dinamika perang (artinya *kosmos* yang ada selalu bersifat *tentatif*), subjek seperti itulah yang mampu menghormati dengan santun realitas apa adanya.

b. Kritik untuk *Causa Sui*

Cara penghendakan sebuah kehendak yang cacat, yang simtomnya tampak dalam fiksasi akan sebuah *idée fixe* (sebuah Tuhan, *being*, kebenaran akhir) secara gamblang diuraikan Nietzsche dalam kritiknya tentang *causa sui* dalam *MBJ,*[137] § 21.

> *"Causa sui* (*Sebab terakhir yang menyebabkan dirinya sendiri*) merupakan kontradiksi internal paling menyolok yang pernah diciptakan sampai hari ini. Ini adalah serangan untuk logika, monster. Tetapi, pelebih-lebihan sia-sia manusia memang tidak pernah kurang untuk mengaburkan dirinya secara gila-gilaan dalam jejaring nonsens. Memiliki aspirasi kepada

Suseno dalam "Sosok Pemikiran Habermas" dalam *Filsafat sebagai Ilmu Kritis*, Yogyakarta: Kanisius, 1992, hlm. 182–183. Disebutkan di situ bahwa Habermas menelisik tiga ilmu dengan kepentingannya masing-masing. Ilmu-ilmu empiris analitis (ilmu alam) memiliki tujuan *penguasaan* alam lewat penemuan hukum-hukum pasti. Ilmu-ilmu historis empiris (sejarah, historiografi, linguistik) memiliki kepentingan *pemahaman* guna memperluas pengertian bersama demi sebuah tindakan bersama. Dan ilmu tindakan (ekonomi, sosiologi, politik, ilmu refleksif, dan kritik ideologi, filsafat, dan psikoanalisis) memiliki kepentingan *pembebasan.* Memang, model analisis yang hendak membuka kedok ideologis ilmu-ilmu seperti di atas tidak diteruskan oleh Habermas karena ia menyadari bahwa di tiap ilmu selalu ada kepentingan transendental yang merupakan prasyarat pengembangan ilmu itu sendiri (Franz Magnis-Suseno, hlm. 184).

137 Bdk. Buku *PBM*, hlm. 38–40.

'kebebasan kehendak' dalam pengertiannya yang metafisis dan superlatif, yang malangnya terus saja menggerogoti benak orang-orang yang dididik secara setengah-setengah; mencari penanggungjawab penuh dan ultima untuk semua tindakannya supaya akhirnya bisa melimpahkan pada Tuhan, dunia, para leluhur, kebetulan, atau masyarakat; dalam semua itulah sebenarnya ambisi untuk menjadi *causa sui*, dan dengan keentengan seorang Münchhausen[138] kemudian mencengkeram rambutnya sendiri dengan harapan bisa mengangkat dirinya dari rawa-rawa kekosongan. Andaikan saja ada seseorang yang pada suatu hari mampu menembus kesederhanaan lugu 'kehendak bebas', lalu menghapusnya dari kepalanya; kemudian, aku akan memintanya untuk membuat langkah maju sedikit dalam 'pengajaran'nya dengan menghapus juga dari kepalanya kebalikan dari hal absurd itu. Maksudku 'kehendak budak', yang merupakan pelebih-lebihan atas nosi sebab akibat. Sangatlah penting untuk tidak *membendakan* secara tidak sah apa yang disebut 'sebab' dan 'akibat' sebagaimana para naturalis melakukannya [dan semua saja yang menyandang Naturalisme filosofis yang sedang aktual sekarang ini]. Mereka membuatnya bertindak atau menggunakan sang sebab seturut mekanisme salah kaprah yang sedang meraja saat ini, sedemikian rupa sehingga ia lalu menghasilkan 'akibat'. Kita hanya bisa menggunakan 'sebab' dan 'akibat' sebagai konsep murni, artinya sebagai fiksi-fiksi konvensional yang digunakan hanya untuk membuat kita sadar akan fenomen dan *bukan* untuk menjelaskannya. 'Ada dalam dirinya sendiri' asing bagi segala bentuk 'relasi kausal', asing bagi segala 'keniscayaan', asing dari segala 'determinisme psikologis'. Yang namanya 'akibat' tidak mengikuti 'sebab', tidak ada hukum apa pun yang menyangganya. Kita, kita sendirilah

138 Karl Hieronymus, Baron von Münchausen (Hanovre, 1720–1797), adalah seorang perwira Jerman yang omong besarnya begitu terkenal sehingga menjadi legenda, dan menjadi inspirasi bayak penulis dan pembuat film.

yang membuat sebab-sebab, urut-urutan, resiprositas, relativitas, keniscayaan, angka, hukum, kebebasan, motif tindakan, tujuan. Ketika kita ditipu oleh imajinasi kita sendiri, kita lalu memberi tubuh pada dunia peristilahan itu sebagai 'sesuatu pada dirinya sendiri'. Kita jatuh lagi dalam kesalahan di mana kita selalu jatuh, dalam *Mitologi*. 'Kehendak budak'[139] adalah mitos. Dalam hidup nyata, yang kita jumpai hanyalah kehendak *kuat* dan kehendak *lemah*. Ketika seorang pemikir secara buru-buru mencari 'hubungan kausal' dan 'determinisme psikologis', mencari sesuatu yang mirip dengan dorongan, dengan sebuah keniscayaan, konsekuensi tak terelakkan, tekanan, ketiadaan kebebasan, di situ hampir selalu bisa dilihat adanya simtom kecacatan. Dengan demikian, dia mengkhianati diri—personalitasnya mengkhianati dirinya sendiri. Juga, jika pengamatanku tepat, seseorang yang mengemukakan 'kehendak budak', ia selalu berada di antara dua aspek kontradiktif, tetapi sangat personal, berikut ini. Yang satu tidak mau sama sekali meninggalkan 'tanggung jawabnya', tidak mau meninggalkan iman pada dirinya sendiri, pada apa yang disebut jasa-jasanya [ini untuk kasus ras yang penuh lagak]. Pada yang lainnya adalah kebalikannya, ia sama sekali tidak mau bertanggung jawab atas apa pun, tidak mau disalahkan atas apa pun, ingin membuang sebuah beban yang menekannya. Orang-orang terakhir ini, saat mereka menulis sebuah buku, biasanya akan membela para penjahat. Penyamaran yang paling mereka sukai adalah rasa sok berbelaskasih sosialis. Dan sudah jelas bahwa, Fatalisme kaum lemah akan menang secara cantik manakala mereka mengenalkan diri mereka

---

139 *Du serf arbitre/ Tentang kehendak budak* adalah karya Luther sebagai jawaban untuk buku Erasmus *Du libre arbitre/ Tentang kehendak bebas.* Luther mempertanyakan kapasitas moral manusia. Dia beranggapan bahwa manusia tidak bisa dan tidak seharusnya mengupayakan keselamatan dari dirinya sendiri. Keselamatan adalah murni dari Tuhan. Kejatuhan manusia, kondisi rusak manusia, membuat kebebasan kehendak tidak mungkin lagi secara murni ditemukan dalam diri manusia.

sebagai 'agama untuk derita manusiawi'; di situlah 'selera tinggi' *mereka*."

Dalam tradisi metafisis kristiani, istilah *causa sui* merujuk pada Tuhan yang adalah kausalitas bagi dirinya sendiri, sebab tak tersebabkan yang lolos dari keniscayaan apa pun. Kemahakuasaan dan keberlimpahan kasih-Nya untuk mencipta yang kontingen (alam semesta) bisa direkonsiliasikan dalam doktrin sebab akhir yang tak tersebabkan ini. Tradisi metafisis filsafat mengakhiri pertanyaan "mengapa" dengan memberikan *causa sui* sebagai penggerak pertama yang tak digerakkan oleh penggerak lainnya, sebuah penggerak tak tergerakkan, sebuah sebab tak tersebabkan kecuali oleh dirinya sendiri. Di mata Nietzsche, penemuan teori-teori seperti itu—yang manifestasinya juga tampak dalam pencarian penanggungjawab akhir atas segala sesuatunya, misalnya *kebebasan kehendak*—merupakan ujud keinginan manusia sendiri untuk menjadi *causa sui*. Ini adalah pretensi absurd. Manusia percaya seolah-olah dalam dirinya ada *instansi metafisis* yang bertanggung jawab untuk segala yang terjadi: sebuah *kehendak bebas*, yang dipandang sebagai "benda dalam dirinya sendiri" yang murni, yang tak tersentuh oleh kebertubuhan manusia, dan menjadi gawang terakhir bagi tanggung jawab moral manusia.

Melawan optimisme absurd manusia tentang kebebasan lewat doktrin "kehendak bebas *intact*" dalam tubuh manusia, dengan ironis Nietzsche berbicara tentang "kehendak budak". Bila yang satu menjadi sebab bagi *kebebasan dan tanggung jawab*, maka yang lainnya menjadi sebab bagi *perbudakan dan pelepasan dari tanggung jawab*. Bagi Nietzsche, pertama, pola berpikir seperti itu tidak lain dan tidak bukan hanyalah penyederhanaan realitas kehendak (kebertubuhan manusia). Ia hanyalah sekadar konsep yang bersifat selubung, hanya membahasakan apa yang sebenarnya tak terbahasakan. Dan persis, kesalahan manusia terletak pada *imannya pada bahasa*. Ia anggap ungkapan bahasa sebuah entitas pejal, ada

dalam dirinya sendiri yang mampu menjadi sebab (penanggung jawab) bagi seluruh akibat (kenyataan) yang ada. Nietzsche tidak berpikiran seperti itu. Kehendak, sama seperti ungkapan bahasa dalam *konsep* dan *kata*, tidak pernah menjadi *chose en soi* (*thing in itself*, ada dalam dirinya sendiri) yang pejal. Kehendak, bagi Nietzsche, hanyalah pembahasaan untuk sesuatu yang plural, yang kaotis, yang selalu ada dalam pertempuran.

Kedua, lebih daripada merepresentasikan tentang ada dalam dirinya sendiri—sebagaimana diandaikan dari konsep kehendak bebas atau kehendak budak—yang ada di situ hanyalah *kebutuhan akan pegangan* dan *cara penghendakan* kehendak cacat yang tidak berani menerima realitas apa adanya. Manifestasi dari keloyoan tampak dalam dua bentuk: entah itu lalu *sok* bertanggung jawab atas apa pun (hendak mengangkangi realitas) atau tidak bersedia bertanggung jawab sama sekali (hendak lari dari realitas). Di antara ya naif dan tidak naif terhadap realitas, *pelampauan* yang diusulkan Nietzsche adalah ya sekaligus tidak. Sama sebagaimana realitas *pada dirinya* sendiri bukan berkat atau kutuk, melainkan campur aduk keduanya, *Manusia yang Melampaui* tidak menilai realitas sebagai hanya positif atau hanya negatif melainkan memeluk dan menerima kedua-duanya.

3. Genealogi Kehendak

Dari kritik tajam Nietzsche atas *kebutuhan untuk percaya*, bisa dilihat bahwa kebutuhan itu melingkupi semua lini kehidupan, bahkan tampak dalam sebuah ketidakpercayaan. Ketidakpercayaan *bisa* menjadi sebuah kepercayaan baru, dan dikehendaki secara *fixed* sebagai topangan dan sandaran kelemahan subjek penghendak. Kebutuhan untuk percaya juga tampak dalam sains, dalam fiksasinya akan suatu kebenaran. Singkatnya, di balik kritik tajam Nietzsche atas konsep-konsep metafisis, agama, politik atau apa pun poin yang diajukan oleh Nietzsche adalah bahwa di sana ada

idée fixe (dari bahasa Perancis *idée* = *idea*, ide, dan *fixe* yang dalam bahasa Latin *fixus* artinya titik yang tidak bergerak; dengan demikian, istilah *idée fixe* merujuk pada keterikatan subjek secara obsesif pada sebuah ide sedemikian sehingga ia selalu berotasi di sekitarnya). Kebutuhan manusia akan topangan menunjukkan dirinya dalam fiksasi atas sebuah ide. Isi ide tersebut bisa macam-macam, bisa diargumentasikan dan dirasionalisir secara canggih, tetapi di mata Nietzsche, inti dasarnya adalah *kebutuhan akan topangan*. Kebutuhan itulah yang menyetir dan menentukan cara berargumentasi. Intuisi nietzschean ini bisa menjelaskan contoh-contoh yang riil dalam kehidupan. Cerita tentang Partai Komunis di Prancis tahun 1950-an bisa menjadi wakil untuknya. Saat itu kaum komunis sangat pro dengan Uni Sovyet, apa pun yang baik hanya berasal dari Komunisme Sovyet. Dalam konteks perang dingin yang makin mewabah, mereka berhadapan dengan ideologi kapitalis Amerika dan Eropa yang harus mereka lawan. Perang informasi dan propaganda tak pelak menjadi menu harian antar partai politik yang saling bertentangan di Prancis. Ketika kabar tentang Gulag merebak, cerita tentang bagaimana Sovyet menerapkan program kerja paksa dan reedukasi yang di luar bayangan humanisme utopis Komunisme tersebar, kaum komunis Prancis bukannya menerimanya secara kritis dan mencoba meneliti kebenaran kabar tersebut, tetapi justru langsung menuduh Amerika dan kaum kapitalis sebagai biang propaganda yang melakukan disinformasi untuk melemahkan gerakan komunis. Bukannya menjadi kritis dengan Komunisme, mereka justru langsung berteriak menuduh 'konspirasi Amerika'. Dan tentu saja peristiwa seperti ini justru makin memperkokoh iman kaum komunis pada kesucian Uni Sovyet. Ilustrasi ini bisa ditemukan dalam pola-pola perdebatan di sekitar kita. Kalau seseorang memang yakin bahwa "Sovyet adalah kebenaran secara apa pun harganya", maka segala rasionalisasi dan argumentasi yang mencoba melemahkannya justru menjadi cadangan amunisi untuk memperkokoh posisinya. Pepatah Jerman

mengatakan: *kalau maunya memang memukul anjing, tongkat pasti ditemukan*. Isi ide, dalam analisis nietzschean di atas, hanyalah simtom untuk sesuatu yang sama sekali lain: kecacatan atau keutuhan kehendak subjek yang memauinya. Poinnya ada di situ.

Kepercayaan secara fiksatif pada sesuatu menyingkapkan derajat kebutuhan untuk percaya seseorang, dan dengan demikian, derajat kelemahan atau kecacatan kehendaknya. Hal kebutuhan untuk percaya ini bersangkutan dengan *kualitas* kehendak, yaitu kemampuan kehendak untuk mengutuhkan dirinya atau membiarkan dirinya terserak-serak. Kualitas kehendak yang terserak (atau sakit) membutuhkan *obat* yang bisa membantunya tersatukan. Obat itulah yang sebenarnya diupayakan ketika kehendak yang lemah menghendaki sebuah kepercayaan secara fiksatif. Dengan demikian, kepercayaan metafisis, agamis, ideologis atau ateis merupakan obat bagi kehendak yang lemah, bagi orang-orang yang tidak mampu mengutuhkan dirinya. Karena keterserakan internal, orang seperti itu butuh agen luar untuk membantunya memfokuskan diri. Sama seperti seorang anak yang tidak tahu apa yang dia maui, ia akan bertopang pada perintah-perintah 'kamu harus' dari orang tuanya atau siapa pun yang dia anggap lebih superior darinya. Pada orang dewasa, 'kamu harus' itu bisa ditemukan secara lebih variatif entah dalam doktrin agama, Filsafat, politik, atau apa pun.

Apakah obat seperti itu dengan sendirinya jelek? Tidak. Sama halnya ilusi dan permukaan adalah penting untuk kehidupan, obat pun *berguna* bagi kehidupan. Ia memberi kegembiraan dan kenikmatan hidup bagi orang-orang yang terserak-serak dan tidak memiliki orientasi. Ia memberi kemungkinan baru untuk menghendaki, untuk hidup, untuk bersemangat lagi menjalani kehidupan. Namun, pada tingkatnya yang menyimpang, obat yang semula berguna bisa menjadi *narkose*. Kodrat narkose adalah berguna bila digunakan secara ugahari dan sesuai kebutuhan (dengan demikian

akan membantu kehidupan), tetapi ia bisa menjadi candu yang merusak bila dikonsumsi tanpa moderasi. Orang yang tidak mampu mengutuhkan dirinya, pada tingkat yang parah, bisa fiksatif dengan makna yang ia temukan dalam agama, Metafisika, atau ideologi. Makna itu sedemikian besar baginya, sehingga dia tidak melihat kemungkinan lain kecuali memeganginya secara mati-matian. Di sini obat menjadi candu, menyimpang dan berbahaya. Fenomen menyimpang ini bisa ditemukan pada orang-orang yang secara sukarela menjadi kuli atau budak sebuah ideologi atau agama. Karena makna dia pegangi secara apa pun harganya, maka demi makna itu apa pun akan dia lepaskan. Secara bebas ia menghambakan dirinya dalam perbudakan makna tersebut. Pun kalau harus mengabdi, *ngawula* tanpa bayaran, dan menanggung segala risiko, itu semua akan dia tanggung dengan bahagia dan bahkan secara menyimpang dia anggap sebagai *martyrdom* (kemartiran). Para abdi berbahagia dalam pengabdian mereka!

Di depan gejala seperti itu, tilikan nietzschean sangat membebaskan, meski tampak sangat sulit. Mulanya mungkin tampak ironis dan mengejek, tetapi toh ada pretensi pembebasan di situ. Para budak bisa dientaskan dari perbudakan yang diselubungi ideal-ideal luhur dengan mengetahui bahwa soalnya adalah *kelemahan kehendak* mereka sendiri. Kehendak mereka yang lemah, tidak mampu menyatukan diri membuat mereka membutuhkan obat eksternal. Obat itu ia konsumsi karena ia ingin hidup, ingin melanjutkan kehidupan. Dan fiksasi atas obat itu sendirilah yang akhirnya membuat mereka terperangkap dalam perbudakan sukarela. Pada tingkat ini, ia akan berada di dunia bayang-bayang, mendobelkan dunia dengan menciptakan dunia ideal yang lain dari dunia senyatanya (*Hinterwelt*). Celakanya, di tingkat ini, *Hinterwelt* akan makin berakar dalam kehendak yang cacat. 'Dunia lain' menjadi cara pandangnya, semua hal akan dia interpretasi dan dia nilai atas dasar dunia lain tersebut—yang adalah kebutuhan di-

rinya sendiri. Ia makin berkubang di sekitar pusarnya sendiri, dan tidak mampu lagi melihat apa yang ada secara senyatanya. Ia hanya mendengar apa yang mau ia dengar, dan hanya menanyakan apa-apa yang bisa ia jawab.[140]

Lalu, apa tawaran pembebasan Nietzsche? Kalau ada sebuah cara pembebasan, soalnya sekali lagi bukan mendebat atau meruntuhkan *Hinterwelt* yang adalah obat berguna bagi si budak. M*ereaksi* sebuah *Hinterwelt* bisa jadi berujung pada sebuah kontra *Hinterwelt* yang adalah *juga* sebuah *idée fixe*. Solusi metaforis yang diungkapkan Nietzsche adalah: menjadi roh bebas yang menari di seutas tali tambang di atas jurang, menjadi orang Yunani yang tahu hidup di *permukaan* karena tahu *kedalaman* jurang. Artinya, *melampaui* iya naif dan tidak naif dalam menghadapi obat: memperlakukan obat sebagaimana realitas, maksudnya, menghadapinya secara apa adanya dengan iya dan tidak. Lalu, pada tataran personal, sikap hati-hati dan waspada seperti itu hanya bisa muncul bila kehendak subjek penghendak bisa diutuhkan. Cara menanggapi realitas secara

---

140 Kisah anak-anak muda di Eropa dan Amerika yang bergabung dengan ISIS menjadi ilustrasi gamblang bagaimana anak-anak muda *disoriented* menemukan pegangan dalam sebuah tafsir Islam yang ekstrem. Mereka berasal dari keluarga pecah, atau secara psikologis lemah, atau orangnya pandai dan hebat tetapi galau mencari makna di dunia serba bebas. Soalnya, bukan soal kaya miskin atau pintar bodoh. Kecacatan kehendak ada di mana-mana, dan terutama di negara makmur yang penduduknya *disoriented*. Begitu masuk dalam program cuci otak ISIS, mereka menemukan pegangan baru, mereka menciptakan dunia lain yang sama sekali aneh bagi orang normal, misalnya: harus membenci orang tua mereka, membenci masyarakat sekuler di mana mereka berada, menipu saudara demi bisa bergabung dengan ISIS, menipu siapa saja agar hubungannya dengan ISIS aman. Bertitik tolak dari tipu-menipu yang dianggap secara "moral" dibenarkan, mereka akan beranjak ke "dunia lain" (melakukan *hijrah*) yang makin aneh: membunuh orang boleh (karena orang kafir halal darahnya), menjadi budak seks para mujahidin adalah hal terindah, dan bahkan meledakkan diri sambil membunuh orang lain dijadikan cita-cita paling luhur dalam hidup ini. Contoh ISIS adalah contoh paling ekstrem di mana kehendak akan kebenaran (yaitu kebenaran ajaran Islam versi ISIS) tak lain adalah kehendak akan kematian. Bdk. reportase Anna Erelle, "Skyping with the enemy: I went undercover as a jihadi girlfriend" dalam *The Guardian online*, Tuesday 26 May 2015 08.00 BST, http://www.theguardian.com/world/2015/may/26/french-journalist-poses-muslim-convert-isis-anna-erelle (diakses 26 mei 2015 pkl. 18.30 WIB).

iya dan tidak hanya bisa muncul dari subjek yang berkehendak kuat, artinya mampu mengutuhkan dirinya (kehendaknya). Apa itu kehendak, dan terutama sekali, apa sebenarnya *Kehendak Kuasa* yang menurut Nietzsche secara metaforis terujudkan dalam diri penari di bibir jurang? Untuk menelisiknya, secara runut akan disampaikan teori Kehendak Schopenhauer—filsuf yang menjadi inspirator Nietzsche memasuki alam Filsafat—, kritik Nietzsche kepada Schopenhauer, dan akhirnya percobaan uraian atas apa itu *Kehendak Kuasa*.

a. Teori Kehendak Schopenhauer

Arthur Schopenhauer[141] (1788–1860) yang dikenal sebagai filsuf pesimis lahir pada tanggal 22 Februari 1788 di Dantzig. Ayahnya Heinrich Floris (keturunan Belanda) adalah salah satu saudagar kaya di Dantzig. Ia berkarakter depresif dan didera penderitaan yang luar biasa. Istrinya, Johanna Henriette Trosiener, anak perempuan walikota, usianya hanya separo dari suaminya. Heinrich tidak menyukai Prussia, sehingga ketika Prussia menguasai Dantzig pada tahun 1793, dia pindah ke Hamburg. Heinrich mendidik Arthur Schopenhauer untuk menjadi seorang kosmopolit, untuk itu Schopenhauer sering dibawa bepergian ke luar negeri. Saat Schopenhauer baru berusia 10 tahun, dia sudah diajak ke Le Havre (Prancis) dan ke Bohemia (Eropa Tengah). Sejak muda, dia diharapkan menggantikan peran dagang ayahnya. Selama dua tahun penuh dari 1803 sampai 1805, Schopenhauer diajak keliling Eropa. Sekembalinya ke Hamburg, Schopenhauer memulai studi perdagangan, meski dia sendiri sebenarnya tidak terlalu meminatinya. Bisa dipahami bahwa ketika ayahnya meninggal secara mendadak tanggal 20 april 1806, Arthur meninggalkan studi dagangnya. Dia pergi ke Gotha untuk memulai studi klasik, pindah ke Weimar untuk belajar Yunani, dan selanjutnya ke Universitas

141 Biografi singkat ini disarikan dari buku Edouard Sans, *Schopenhauer,* QSJ, Paris: PUF, 1993 (edisi kedua, edisi pertama terbit tahun 1990), hlm. 7–12.

di Göttingen. Di Göttingen dia mendaftar untuk kuliah Fisika, Kimia, Astronomi, dan Kedokteran. Lalu, pada musim panas 1810, sekali lagi ia berpindah ke Fakultas Sastra Klasik, dan mulai menemukan Platon, Aristoteles, dan Kant (karya-karya yang sangat memengaruhinya). Kemudian ia pergi ke Berlin, menjadi pendengar untuk kuliah-kuliah Fichte (dari dia Schopenhauer mulai tertarik menyelidiki problem kegilaan).

Tahun 1813, Schopenhauer mulai menuliskan tesis doktoralnya, saat itu pula ia pulang untuk mengunjungi ibunya di Weimar yang setelah menjual habis warisan suaminya, kemudian mendirikan sebuah salon. Salon ini cukup ternama karena di sana berkumpul orang-orang seperti Goethe, Riemer, Müller—kekasih Johanna—, dan Maier—yang akan mengenalkan pemikiran buddhis kepada Schopenhauer. Ia tidak senang dengan gaya hidup ibunya. Hubungan mereka menjadi buruk sekali, dan setahun kemudian ia putus hubungan secara definitif dengan ibunya. Selanjutnya, Schopenhauer mencukupkan hidupnya dengan harta warisan dari ayahnya.

Dalam usia 26 tahun, Schopenhauer mendapatkan gelar doktoralnya dari Universitas Iena. Dia pergi ke Dresden tahun 1814, dan mulai tahun 1816 ia menuliskan karyanya yang paling penting, yaitu, *Dunia sebagai Kehendak dan Representasi* yang selesai tahun 1818 dan diterbitkan oleh Brockhaus di Leipzig. Tahun 1819, dia melamar menjadi pengajar di Universitas di Berlin. Sebagai percobaan, dia menjadi *Privatdozent*. Segera, dia memulai perang terbukanya melawan Hegel, *Sang Profesor* di situ, seniornya yang jauh lebih populer di situ. Sedemikian bencinya pada Hegel, sehingga dia memilih jam kuliah bersamaan dengan jam Hegel memberi kuliah. Akhirnya, pada semester kedua tahun 1820 Schopenhauer meninggalkan pengajarannya yang hanya dihadiri beberapa orang saja.[142] Dia lalu pergi ke Italia. Dia akan mencoba kembali mengajar

142 Roger-Pol Droit, "Schopenhauer l'incompris", *Le Monde,* 25 juillet

di Berlin, tetapi wabah kolera yang menghajar Berlin pada bulan Agustus 1831 membuat Schopenhauer meninggalkan Berlin untuk selama-lamanya. Hegel sendiri meninggal karena wabah ini pada bulan November. Schopenhauer pindah ke Frankfurt im Mainz. Dan sejak bulan Juni 1833, dia tinggal menetap di Frankfurt.

Di Frankfurt, Schopenhauer menuliskan beberapa karyanya yang lain *Kehendak dalam Alam* (terbit tahun 1836) di mana dia menggunakan beberapa bukti ilmiah untuk mendukung teorinya tentang Kehendak. Tahun 1841 dia menerbitkan dua esai untuk lomba: *Dua Problem Fundamental Etika* dan *Tentang Kebebasan Kehendak Manusia*. Tahun 1844, Schopenhauer menerbitkan ulang karyanya yang sukses *Dunia sebagai Kehendak dan Representasi* dengan memberi tambahan-tambahan. Terakhir, pada tahun 1849 Schopenhauer mulai menulis *Parerga dan Paralipomena* (yang diterbitkan tahun 1851), yang berisi macam-macam hal, misalnya tentang kebodohan para profesor, kebaikan anjing, Metafisika keindahan, Magnetisme, dll. *Parerga* ini sukses besar. Beberapa murid pertama Schopenhauer mulai muncul seperti Lindner, Frauendstädt, Asher, Erwin Rohde (teman Nietzsche). Wagner pun mengagumi Schopenhauer. Pada musim panas 1860, Schopenhauer mulai sakit-sakitan, dan pada usia 72 tahun, tanggal 21 September 1860, Schopenhauer meninggal dunia di Frankfurt.

Schopenhauer dikenal sebagai figur soliter. Sejak di Frankfurt, praktis dia hidup hanya dengan beberapa teman, seorang pembantu dan anjing (yang terhadapnya dia suka membandingkan kesetiaan dan kejelasan anjing dibandingkan kemunafikan dan kepalsuan manusia). Dia juga dikenal sebagai misantrophis (pembenci-

---

2003, à 12h59, http://www.lemonde.fr/a-la-une/article/2003/07/25/schopenhauer-l-incompris_328871_3208.html. Kelas Hegel penuh sesak dengan 200-an orang mahasiswa, advokat, dokter, dan berbagai kalangan luas lainnya yang berlomba-lomba masuk ke kelasnya (guna mendapatkan tempat duduk), sementara kelasnya Schopenhauer hanya berisi 5 orang. Sampai semester berakhir, mahasiswanya tetap 5, sehingga pada semester berikutnya kuliah Schopenhauer dibatalkan karena tidak ada yang mendaftar.

manusia), dan terlebih lagi misoginis (pembenci wanita). Yang kedua ini, mungkin dipicu oleh kebenciannya pada ibunya yang dia anggap entengan, superfisial, dan *mondain* (sangat duniawi). Misoginismenya dia ungkapkan entah dalam ejekan satiris (misalnya ia mengatakan "para wanita memiliki rambut panjang dan ide yang pendek"), maupun dalam penjelasan filosofis ("cinta adalah jebakan dari kehendak untuk hidup").

i. Dari Pengalaman ke Penemuan Sang Kehendak

Untuk memulai uraian tentang ajaran inti Schopenhauer mengenai kehendak, teks berikut ini sangat ilustratif untuknya:

> "Semua kehendak berawal dari sebuah kebutuhan, artinya, dari sebuah kekurangan, dari sebuah derita. Kepuasan akan mengakhirinya; tetapi untuk satu keinginan yang terpuaskan, paling tidak ada sepuluh keinginan lainnya yang tidak terpuaskan; apa lagi, keinginan itu berlangsung lama dan tuntutan-tuntutannya cenderung bersifat tak terbatas; kepuasan itu pendek dan sangat terukur iritnya. Dengan demikian, kepenuhan yang akhir pun bersifat sementara belaka; sebuah keinginan yang terpuaskan akan digantikan oleh keinginan lainnya lagi; yang pertama adalah sebuah kesalahan yang sudah dikenali, yang kedua adalah kesalahan yang belum dikenali. Tak satu objek kehendak pun bisa memberinya kepuasan yang menenangkan; itu mirip dengan sumbangan yang dilemparkan untuk orang miskin, yang akan menyelamatkannya hari ini guna memperpanjang penderitaannya keesokan harinya. Itulah sebabnya, sejauh kesadaran kita dipenuhi oleh kehendak, sejauh kita mengikuti impuls keinginan dengan harapan dan ketakutannya yang kontinyu, sejauh kita selalu dikenai kehendak, tidak akan ada kebahagiaan dan istirahat yang cukup lama bagi kita. Mengikuti atau menghindari, menakuti sebuah bencana atau mengejar kenikmatan, keduanya secara esensial adalah satu dan sama: keresahan kehendak yang selalu penuh

> tuntutan, dalam bentuk apa pun dia mengujudkan dirinya, memenuhi dan selalu menggerakkan kesadaran; tanpa istirahat, sehingga tidak mungkin akan ada ketenangan sepenuhnya. Siapa yang dikenai kehendak nasibnya mirip dengan Ixion yang terikat pada sebuah roda yang berputar tanpa henti, mirip dengan Danaides yang selalu berusaha memenuhi tong-tong mereka, mirip dengan Tantalos[143] yang senantiasa haus" (*Dunia sebagai Kehendak dan Representasi,*[144] § 38).

Schopenhauer[145] bertitik tolak dari pengalaman berkeinginan (memiliki keinginan, yang tak lain dan tak bukan adalah derita yang minta dipenuhi) dan kesia-siaan keinginan tersebut. Ia berkutat di paradoks keinginan dan kesia-siaan keinginan: ingin, puas, kecewa, ingin lagi, dan seterusnya. Hidup ini dihayati bak upaya lari dari sesuatu. Manusia selalu menginginkan sesuatu, tetapi ia sadar bahwa pemenuhan keinginan tersebut tidak pernah memuaskannya, artinya, pemenuhan tersebut tidak pernah membuatnya berhenti menginginkan sesuatu. Manusia menginginkan apa yang menjadi kekurangannya, keinginan sinonim dengan kekurangan akan sesuatu. Dengan demikian, *keinginan adalah derita*. Pera-

143 Ixion adalah figur dalam mitologi Yunani. Ia raja kaum Lapotithes, leluhur para Centaurus. Ixion terlibat sakrilegi (dosa melawan keilahian) karena menyerang Hera. Zeus menghukumnya dengan membuangnya ke Hades, diikat pada sebuah roda menyala yang berputar secara kekal. Danaïdes merupakan figur dalam mitologi Yunani untuk nama 50 anak perempuan raja Argos (Danaos) yang kecuali seorang (Hypermnestre) selalu membunuhi suami mereka pada malam pertama perkawinan. Mereka dihukum di Hades untuk memenuhi tong-tong tanpa dasar dengan air. Tantalos adalah figur dalam mitologi Yunani, merujuk pada figur raja dari Phrygia atau Lydia. Karena bersalah kepada dewa-dewa, dia dimasukkan ke Hades, dikutuk untuk lapar dan haus terus-menerus.

144 Teks ini diambil dari buku Arthur Schopenhauer *Die Welt als Wille und Vorstellung* yang diterjemahkan ke dalam bahasa Prancis *Le Monde comme Volonté et comme représentation* sebagaimana bisa ditemukan dalam buku Jean-Paul Ferrand *Schopenhauer ou l'épreuve de la volonté*, Paris: Ellipses, 1998. Terjemahan dalam bahasa Indonesia untuk karya tersebut adalah *Dunia sebagai Kehendak dan Representasi*, yang selanjutnya akan dirujuk dengan *Dunia*.

145 Uraian tentang Scophenhauer secara pokok diambil dari konstruksi Jean-Paul Ferrand, hlm. 6–8.

saan ada dalam bahaya (sebuah penderitaan) membuat manusia menginginkan keamanan, ketakutan kehilangan sesuatu (derita) membuat manusia berhasrat menjagainya. Tetapi, begitu hasrat itu terpenuhi (rasa aman secara sesaat dialami), yang muncul adalah rasa tidak aman yang baru.

Oleh karena itulah, pemenuhan akan keinginan selalu—secara paradoksal—mengecewakan manusia karena tidak pernah menuntaskan keinginan itu sendiri untuk berhenti. Kalau kita menginginkan apa yang tidak kita punyai, dan berharap bahwa pemilikan apa yang diinginkan akan menghentikan keinginan tersebut, menurut Schopenhauer itu tidak mungkin. Sebab utamanya adalah munculnya keinginan-keinginan yang lain lagi begitu satu keinginan sudah terpenuhi. Untuk itulah, berbicara mengenai kenikmatan (kepuasan yang dirasakan saat keinginan terpenuhi), Schopenhauer menyebutnya sebagai kesenangan negatif. Artinya, kesenangan/kenikmatan itu hanya sementara belaka, hanya memberi kelegaan sesaat saja. Schopenhauer menulis: "keinginan yang terpuaskan akan digantikan oleh keinginan lainnya lagi; yang pertama adalah kesalahan yang sudah dikenali, yang kedua adalah kesalahan yang belum dikenali". Memberi contoh tentang laki-laki yang selalu mencari wanita baru, dia menulis: "Cinta seorang lelaki akan luntur sedikit demi sedikit begitu dia merasa terpuaskan; wanita-wanita lain akan segera menariknya lebih daripada wanita yang sudah dimilikinya, laki-laki menginginkan perubahan" (*Dunia*, hlm. 1297–1298). Dengan demikian, manusia selalu jatuh dalam kesalahan dan kekecewaan yang sama secara terus-menerus.

Jika demikian halnya, apakah atau siapakah yang bertanggung jawab atas berputarnya secara abadi keinginan-keinginan yang selalu membuat manusia terjebak dalam lingkaran derita, pemenuhan sesaat (kekecewaan), derita baru, kekecewaan baru, dan seterusnya itu? Siapakah dalang yang mendorong kita berkeinginan secara sia-sia seperti itu? Jawaban Schopenhauer: *Sang Kehendak* (*Wille*).

Sebelum sampai ke kesimpulan tentang *Sang Kehendak*, Schopenhauer menerangkan bahwa yang menyebabkan kita masuk dalam roda keinginan adalah *hidup itu sendiri*. Hiduplah yang membuat kita menginginkan secara terus-menerus. Dan inti kehidupan, bahkan *inti terdalam dari alam semesta*, yang membuat keinginan kita senantiasa berubah-ubah dan selalu memiliki keinginan baru adalah *Sang Kehendak*. Untuk Schopenhauer, semua yang ada merupakan *emanasi* dari sesuatu yang selalu bergerak, pancaran dari inti terdalam manusia dan alam semesta, yaitu *Kehendak*. Menurut Schopenhauer, saat sebuah keinginan partikular berhenti ketika pemenuhannya terjadi (ingin makan, makan, keinginan makan berhenti), maka sebenarnya *Sang Kehendak* sebagai asal dari keinginan-partikular itu tidak pernah berhenti. Dan *Sang Kehendak* inilah yang terus memunculkan keinginan-keinginan lainnya. Dengan demikian, ketidakmampuan dalam diri manusia untuk secara radikal menghentikan keinginannya berasal dari *Sang Kehendak*. Dialah yang *bertanggung jawab* atas kemalangan, kesusahan, dan derita hidup manusia.

Bila digambarkan dalam sebuah diagram, kita bisa mengumpamakannya sebagai berikut:

Wayang di Permukaan: Kehendak Partikular (*Willkür*): derita–pemenuhan–derita–pemenuhan
Dalang di balik Layar: Sang Kehendak (*Wille*)

Skema di atas menyederhanakan pemikiran Schopenhauer. Skema tersebut berlaku sejauh mempertimbangkan catatan berikut: *tidak ada* hubungan sebab akibat antara *Wille* dengan *Willkür*. *Sang Kehendak* bukanlah sebuah prinsip kausalitas. Ia bersifat *grundlos* (tanpa sebab, tak bisa ditelusuri sebagai sebuah sebab). Dia *bukan* sebab karena tidak memiliki *tujuan* apa-apa (tanpa finalitas apa pun). Jadi, karena *Sang Kehendak* tidak menghendaki apa pun kecuali *pengekalan menghendaki itu sendiri*, maka ia berada di luar kategori kausalitas. Kalau kita masih hendak mengumpamakan

Sang Kehendak sebagai Dalang, maka barangkali kita bisa membayangkannya sebagai *Dalang tanpa pakem*, yang mendalang tanpa intensionalitas apa pun kecuali mendalang begitu saja. Jika demikian, bagaimana hubungan *Sang Kehendak* dengan kehendak-kehendak partikular yang ada di alam semesta (pada manusia, pada hewan, pada alam inorganik)? *Kehendak* adalah sesuatu yang ber-*emanasi*:

> "Menerobosi tubuh manusia, alam semesta, tumbuhan, binatang… memunculkan kehendak untuk memenuhi kepuasan, sebuah kepuasan yang ilusif… Tumbuhan diterobosi kehendak, sehingga melahirkan buah, yang nantinya akan menjadi tumbuhan lagi, dan seterusnya. Manusia dipenuhi keinginan untuk dipenuhi, yang nanti akan memunculkan keinginan lagi, dan seterusnya. Sang Kehendak pada dirinya sendiri tidak menghendaki apa-apa (Sang Kehendak tidak memiliki kehendak-partikular tertentu, ia tidak menghendaki apa-apa)" (*Dunia,* buku kedua, § 29).

Sang Kehendak yang bersifat metafisis ini menerobosi seluruh kehendak partikular yang ada di alam semesta tanpa memiliki finalitas tertentu. Dia sendiri bersifat *tak sadar*, artinya manusia tidak menyadari bahwa kehendak partikularnya sebenarnya adalah manifestasi *Sang Kehendak* itu sendiri. Seperti energi, impuls, atau daya asali yang sama sekali lolos dari model-model refleksi sadar,[146] *Sang Kehendak* ada dan menerobos di mana-mana.

Dengan demikian, alam semesta memang menjadi absurd dan tak terpahami karena ia disetir oleh sesuatu yang tidak memiliki

---

146 Charles Taylor, dalam *Sources of the Self***:** *The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, 2000 (first published 1989) pada halaman 446 menyatakan bahwa salah satu tokoh yang dipengaruhi oleh Schopenhauer adalah Sigmund Freud. "It is a commonplace how Schopenhauer anticipated the Freudian doctrines of the unconscious determination of our thought and feeling. Even more important, the Schopenhauerian will was the ancestor to the Freudian *id*". Pendapat yang senada juga diungkapkan oleh Jean-Michel Besnier, "Schopenhauer", *Histoire de la Philosophie Moderne et Contemporaine/1.* Paris: Livre Poche – Biblio Essais. 1993, hlm. 464.

finalitas apa pun. Dan karena secara buta *Sang Kehendak* menyetir semua untuk menghendaki tanpa henti, maka alam semesta dan dunia menjadi *ajang yang mengerikan* dan membuat orang pesimis. Apa jadinya kalau semua saling menghendaki terus-menerus? Jika kehendak dasar dari binatang dan (terutama) manusia adalah pelestarian dirinya sendiri, maka bisa dibayangkan bahwa kehendak buta yang mendorong terus-menerus manusia untuk melestarikan dirinya akan membuat dunia ini menjadi ajang makan-memakan. Pada level alam semesta, yang terjadi adalah *ajang makan-memakan universal*.

Sang Kehendak, yang merupakan inti metafisis terdalam alam semesta, yang bergerak tanpa tujuan dan tak sadar, yang menciptakan teater kanibal, adalah sisi balik dari *dunia sebagai representasi*. *Sang Kehendak* adalah sisi tak kelihatan dari kegiatan representasi akal sadar manusia. Menurut Schopenhauer, dalam bahasa Kantian *Sang Kehendak* adalah apa yang disebut *das Ding an sich* (*the thing in itself*), *noumenon*. Tetapi, dalam skema Schopenhauer, *Sang Kehendak* menjadi semacam "dari mana" semua *phainomenon* (fenomen), yaitu kehendak-kehendak partikular di alam semesta, menampakkan dirinya. Dan dengan membalik pemikiran Kant, menurut Schopenhauer *Sang Kehendak* sebagai *noumenon* justru yang bisa diketahui secara intuitif dan langsung.

Bagaimana ciri-ciri[147] *Sang Kehendak* ini? Ia bersifat absolut dan mendahului segala upaya objektivasi kesadaran. Yang bisa diobjektivasi, dicari sebab dan motifnya hanyalah kehendak-kehendak partikular yang bisa diamati di alam semesta (*Willkür*). Oleh karenanya, *Sang Kehendak* tidak tunduk pada *prinsip non regresi tanpa batas* (sebuah prinsip yang mengatakan bahwa terhadap pertanyaan "mengapanya sesuatu", kita tidak bisa mundur secara tak terbatas, kita harus berhenti di titik tertentu dan

147 Uraian tentang ciri-ciri *Sang Kehendak* dibuat dengan mengikuti uraian Edouard Sans, hlm. 23–26.

merasa puas dengan sebuah *sebab akhir*). *Sang Kehendak* berada *beyond* (di seberang) sebab akhir.

Oleh karenanya, manakala kita mengatakan *Sang Kehendak*, kita harus menangkapnya sebagai *nama simbolis* untuk sesuatu yang mampu memunculkan fenomen-fenomen kehendak partikular di alam semesta. *Sang Kehendak* adalah esensi hidup, alam semesta. Ia ada di mana-mana, meresapi dan menerobosi seluruh realitas dari yang paling rendah ke yang paling tinggi (dari mineral sampai manusia). Pada derajatnya yang paling bawah, ia termanifestasi dalam dorongan buta hukum-hukum daya tarik dan daya tolak. Lebih tinggi lagi, dia tampak dalam rangsangan yang menggerakkan tumbuh-tumbuhan dan binatang inferior. Dan paling tinggi, ia memanifestasikan diri pada motif-motif serta representasi-representasi yang dibuat oleh binatang superior (manusia). Bila kita percaya bahwa kesadaran intelektual (penghasil representasi) adalah yang tertinggi bagi manusia, maka Schopenhauer menunjukkan yang sebaliknya: ada *Sang Kehendak* yang menyetir, yang menggunakan fakultas intelektual manusia sebagai salah satu instrumen untuk mewujudkan dirinya. Di balik representasi intelektual, Schopenhauer menunjukkan adanya sesuatu yang lebih mendasar: *Sang Kehendak*. Dalam introduksinya untuk *Kehendak dalam Alam*[148] Schopenhauer menulis: "Bertentangan dengan seluruh opini yang ada sampai saat ini tanpa kekecualian satu pun, aku mengatakan bahwa pengetahuan tidak menentukan Kehendak, sebaliknya, Kehendaklah yang menentukan pengetahuan". Dengan demikian, ciri utama *Sang Kehendak* adalah sifatnya yang *konstitutif dan primer*.

Primasi *Sang Kehendak* atas intelek manusia bisa dilihat dalam contoh berikut. Manifestasi esensial *Sang Kehendak* tampak dalam *kehendak untuk hidup* (hasrat melestarikan diri), yang tampak

148 Kutipan dari *Volonté dans la nature* ini ditemukan dalam uraian Edouard Sans.

dalam insting seksual. Insting ini secara terus-menerus mendera manusia secara buta, meski manusia *tahu* bahwa kepuasan yang dia terima tidak akan pernah berhenti. Ujud paling nyata dari primasi kebutaan dan kesia-siaan *Sang Kehendak* atas intelek adalah bahwa manusia *tahu* bahwa dengan kelahiran anak-anaknya, lewat pemenuhan insting seksualnya, mereka menyiapkan para pembunuh mereka sendiri (karena anak adalah mereka yang nanti akan menyingkirkan bapak ibunya). *Tetapi toh,* entah mengapa dia terus berusaha memenuhi insting yang satu itu. Mengenai cinta dan perkawinan, pada umumnya intelek kita beranggapan bahwa dua individu melakukan perkawinan karena cinta. Sementara, sebenarnya anggapan seperti itu hanyalah representasi mengecewakan, sebuah rasionalisasi sia-sia atas *sesuatu yang lain,* yang mendorong dua individu kawin. Menurut Schopenhauer, cinta bukanlah alasan terdasar perkawinan. Hasrat spesies manusia untuk melangsungkan dirinya, itulah alasan dasar perkawinan. Bila individu-individu yang kawin beralasan bahwa cintalah yang mendorong mereka kawin, Schopenhauer menunjukkan bahwa mereka itu sebenarnya hanya disetir secara tak sadar oleh hasrat buta spesies manusia untuk melestarikan hidupnya sendiri. Hasrat buta ini adalah manifestasi *Sang Kehendak*.

Bukan intelek dengan segala justifikasi dan representasinya yang sesungguhnya mendorong manusia, melainkan *Sang Kehendak* yang melakukannya. Kesadaran sebagai daya mengetahui, atau intelek, tidak lagi berdaulat di mata Schopenhauer: "Intelek hanyalah satu hal ini: dia menerangi motif-motif dari berbagai sisi sampai ke sudut-sudutnya; soal apakah dia menentukan kehendak, persis di situ intelek tidak berdaya; bagi intelek, kehendak tak bisa dia tembus, lebih lagi, tak bisa dia masuki" (*Dunia,*[149] hlm. 370–371). Schopenhauer menerangkan bahwa banyak tindakan kita motifnya bahkan tidak diketahui oleh intelek: "Manusia sering kali

149 Sebagaimana dikutip oleh Jean-Paul Ferrand, hlm. 19.

menyembunyikan motif-motif kelakuannya di depan semua orang, bahkan kadang-kadang menyembunyikannya dari kesadarannya sendiri, misalnya dalam kasus di mana seseorang malu untuk mengakui motif sebenarnya yang mendorong dia melakukan tindakan ini atau itu" (*Esai tentang Kehendak Bebas,*[150] hlm. 77).

ii. Schopenhauer dan Kant

Kritik Schopenhauer atas intelek dan primasi *Sang Kehendak,* tertuang terutama dalam karya pentingnya *Dunia sebagai Kehendak dan Representasi*. Di situ Schopenhauer hendak melakukan tafsir ulang atas Kant. Bagi Schopenhauer, dunia menampakkan diri kepada subjek sebagai representasi; dan penampakan dunia sebagai representasi ini mengecewakan karena hanya berujud ilusi belaka dan masih menyembunyikan sesuatu. Representasi diumpakan seperti selubung *Maya*, yang manakala disibakkan menampakkan apa yang sesungguhnya: *Sang Kehendak*.

Apakah yang dimaksud sebenarnya dengan representasi? Representasi dimengerti dalam arti teatrikal, maksudnya, dengan menunjuk dunia sebagai representasi artinya dunia yang menampakkan diri tersebut menampak *sebagai pertunjukkan bagi* subjek penglihat atau subjek yang mengetahui. Dengan demikian, segala bau-bauan, rasa, cahaya, suara, ruang, dan waktu yang membentuk dunia representasi tidak memiliki eksistensi pada dirinya sendiri. Representasi muncul karena keterbatasan kita, representasi adalah *ilusi* yang kita tangkap. Dan kita terjebak dalam ilusi tersebut dengan percaya seolah-olah representasi tersebut sebagai yang paling inti dari dunia. Sejauh dunia yang menampakkan diri sebagai ilusi ini ditangkap sebagai benar, sehingga kita terbuai dalam pikatannya yang menggoda, sejauh itu pula kita memasukkan diri dengan sukarela dalam jejaring penderitaan.

---

150 Kutipan dari *Essai sur libre arbitre* ini ditemukan dalam Jean-Paul Ferrand, hlm. 20.

Bagi Schopenhauer,[151] semua jenis spekulasi filosofis tunduk kepada kehendak untuk hidup. Dengan kata lain, model pengetahuan seperti itu hanyalah semacam kebutuhan metafisis yang menampakkan diri dalam pencarian konsep dan ide, yang sebenarnya menyembunyikan sesuatu yang lain: *kehendak untuk hidup*. Spekulasi-spekulasi itu hanya memberikan visi-visi penghibur, memberi tujuan-tujuan yang menenangkan hati bagi eksistensi kita yang sementara ini. Dengan inteleknya, manusia mengira bahwa ia bisa sampai ke makna terdalam realitas dan eksistensinya. Ilusi itu bahkan secara ekstrem tampak pada mereka yang percaya bahwa intelek itu sendirilah tujuan tertinggi alam semesta!

Menurut Schopenhauer, intelek manusia hanyalah sebuah instrumen. Alat yang memungkinkan manusia—yang paling canggih tanpa perlengkapan senjata—mempertahankan diri dalam lingkungan berbahaya dan mengancam. Intelek instrumental itu tidak memiliki tujuan luhur apa pun, bersifat praktis dan biologis belaka, menjadi alat untuk memenuhi kebutuhan bertindak, bertahan, dan menguasai alam ini. Oleh karena itu, representasi sebagai hasil kerja intelek juga dilihat dalam kerangka kegunaan utilitaris. Dalam representasi, dunia dikenali sebagai objek bagi subjek yang mengenali. Eksistensi dunia ada sejauh terhubung pada subjek. Penampakan dunia adalah penampakan kepadaku saja, dan sama sekali tidak berkaitan dengan yang terinti dari dunia. Inti alam semesta tidak dikenali lewat aktivitas representatif intelek, melainkan oleh pengalaman tubuh manusia.

Pengalaman lewat tubuh dan intuisi langsung—yang dalam kategori kantian adalah wilayah *Verstand*/nalar—itulah yang memungkinkan manusia bisa memahami apa yang terinti dari dunia. Membedakan dirinya dari Kant, Schopenhauer mengatakan:

151 Uraian tentang primasi kehendak dan hubungannya dengan pembalikan atas skematisasi Kant dibuat dengan mengikuti penjelasan Jean-Paul Ferrand hlm. 23–24 dan Edouard Sans hlm. 27.

"Kant beranjak dari pengetahuan termediasi (tak langsung) dan refleksif; sebaliknya, aku berangkat dari pengetahuan langsung dan intuitif".

Mengikuti, dan *membalik* skema kantian, Schopenhauer membedakan antara *Verstand* (nalar) dari *Vernunft* (budi murni, intelek). Yang tertinggi adalah yang pertama. Dengan *Verstand* dan intuisinya, manusia memiliki akses langsung kepada yang inti (*das Ding an sich*). Sensasi, persepsi, pengalaman langsung yang ada pada manusia dan binatang, yang merupakan hasil kerja *Verstand*, adalah apa yang membuat manusia mampu sampai ke yang inti. Sebaliknya, operasi *Vernunft* (budi murni, intelek) hanya dilihat sebagai operasi sekunder khas pada manusia belaka yang membutuhkan mediasi (membutuhkan *intelek* untuk ber-rasionalisasi) dan bersifat *a posteriori*. Ujung dari hasil kerja *Vernunft* adalah eksplikasi rasional dan interpretasi yang batas maksimalnya adalah pemberian sebab akhir kepada kita. *Vernunft* tidak bisa menangkap apa yang *beyond* sebab akhir tersebut. Penilaian schopenhauerian bahwa skema Kant tujuannya hanya mengidentifikasi sebuah sebab akhir akan menjadi problem besar tersendiri untuk dibahas. Meski begitu, ada baiknya sebuah pemahaman tentang Kant diberikan supaya tampak di mana kira-kira *pembalikan* yang dibuat Schopenhauer.

Kant[152] memberikan hierarki proses pengetahuan manusia dalam bukunya *Kritik der reinen Vernunft* (*Kritik atas Budi Murni*), 1781. Tingkat pertama dan terendah yang bersifat pasif dan reseptif adalah pencerapan inderawi (*Sinneswahrnehmung*) yang merupakan sintesis dari unsur *a priori* (Ruang dan Waktu) dengan unsur *a posteriori* (apa yang ada setelah pengalaman). Di tingkat ini, data inderawi bisa dipahami sebagai sebuah persepsi atau pengalaman. Pengalaman berkaitan dengan apa yang menampak

152 Uraian tentang Kant ini dibuat dengan meringkas paparan yang dibuat oleh Simon Petrus L. Tjahjadi dalam makalah berjudul "Rasionalisme dan Zaman Pencerahan"—diktat kuliah *Sejarah Pemikiran Modern* 1999/2000 di STF Driyarkara Jakarta.

kepada subjek (pengalaman atas *phainomenon* atau *fenomen*). Bagi Kant, meski apa yang menampak (fenomen) itu riil, yang dialami subjek apa adanya, toh itu adalah sebuah pengalaman/persepsi *subjektif*. Maksudnya, pengalaman itu tidak bisa menjangkau "apanya dalam dirinya sendiri". *Dunia* yang menampak pada diri kita adalah *fenomen*, tetapi *dunia pada dirinya sendiri* (*noumenon*) adalah sebuah *das Ding an sich* di luar jangkauan persepsi subjek.

Pada tingkat kedua, Kant menyelidiki *Formen a priori* (*kategori*) dalam diri subjek yang membuat subjek bisa mengenali dan mengalami apa saja yang ada. Di sini Kant menunjukkan bagaimana *Verstand* (akal budi) dengan *kategori*nya, bekerja secara aktif membuat subjek mengerti apa yang dialaminya. Kant menyebutkan 12 kategori yang dipakai *Verstand* untuk menstrukturkan apa saja yang dialami subjek. *Verstand* bekerja aktif mensintesiskan unsur *a priori* (12 kategori dalam diri subjek) dengan unsur *a posteriori* (pengalaman/persepsi inderawi dari tingkat pertama). Pada titik ini terkenal ucapan Kant "*konsep* (kategori, misalnya kausalitas) *tanpa intuisi* (pengalaman inderawi) *adalah kosong, dan intusi tanpa konsep adalah buta*".[153] Berkat sintesis keduanya, pengetahuan, misalnya dalam fisika, bersifat mutlak dan universal karena di mana-mana manusia selalu memahami apa saja yang menampak secara begitu. Tetapi, *Verstand* tetap memiliki batas, ia tidak memiliki akses ke *das Ding an sich*. Sebagai misal, Gunung yang menampak di depan subjek, meski sudah diskematisir dengan 12 kategori, tidak akan pernah diketahui Gunung *qua* Gunungnya. *Das Ding an sich* (*noumenon*) dari apa yang menampak (*phainomenon*) tidak pernah bisa dijangkau oleh pengetahuan. Ia lolos dari tingkat pertama (penginderaan) maupun dari tingkat kedua (pengetahuan teoretis dengan 12 kategori).

---

153 Sebagaimana dikutip dan diberi penjelasan oleh Jeanne Hersch, *Etonnement philosophique*, Paris: Gallimard-Folio/Essais, 1993 (edisi pertama tahun 1981), hlm. 212.

Pada tingkat terakhir, Kant menyebut sebuah tingkat pengetahuan yang lebih superior, yaitu *Vernunft* (budi murni, intelek). Intelek adalah fakultas tertinggi manusia yang berisi *tiga Ide-Ide a priori* (Ide tentang Jiwa, Dunia, dan Allah) yang tugasnya menyatukan dan memberi arahan semua bentuk *a priori* sebelumnya (Ruang dan Waktu, serta 12 kategori). Tiga *Ide* ini bersifat regulatif, bukan konstitutif. Artinya, tiga *Ide* ini tidak pernah menjadi *phainomenon* atau *noumenon*. Mereka hanyalah bentuk *a priori* yang mengatur *Vernunft* sehingga subjek memiliki orientasi *kesatuan* dalam kesadarannya untuk memahami sesuatu.

Dengan uraiannya tentang tiga tingkat pengetahuan, Kant menunjukkan bagaimana pemikiran—sebagai aktivitas identifikasi, cermin dari *principium individuationis*—bekerja, dan sampai di mana batas aktivitas pemikiran manusia tersebut. Secara singkat, cara pemikiran bekerja dan batas-batasnya bisa diulangi seperti berikut ini. Isi pengetahuan berasal dari realitas (sebuah *das Ding an sich*) yang mana hanya fenomen dari*nya* bisa dicerap secara inderawi menjadi pengalaman (tingkat pertama). Pengalaman itu lalu diatur dan distrukturkan 12 kategori *Verstand* menjadi pengetahuan teoretis (tingkat kedua), menjadi objek untuk diselidiki rasio. Sebuah rasio yang mengarah pada kesatuan berkat *tiga Ide* regulatif *Vernunft* (tingkat terakhir).

Membalik Kant, Schopenhauer justru mengatakan bahwa yang primer adalah pengalaman inderawi (pengetahuan intuitif langsung) sebagaimana diolah *Verstand* (nalar). Sedangkan intelek (*Vernunft*), dilihat Schopenhauer sebagai refleksi, justifikasi sekunder atas yang pertama. Yang pertama lebih superior daripada yang sekunder. Dan pada yang pertamalah, menurut Schopenhauer, lewat pengalaman intuitif manusia memiliki akses untuk langsung menangkap *das Ding an sich* dari segala sesuatu, yang adalah *Sang Kehendak*. Secara umum, skema pengetahuan Schopenhauer bisa dilihat dari metafor ini: "Akarnya adalah kehendak, daun dan

bunga-bunga di atas adalah intelek, dan bonggolnya (batas akar dan batang tumbuhan) adalah sang Ego yang merupakan titik temu keduanya dan milik keduanya." (*Dunia,*[154] buku kedua, bab 19).

Bagi para penganut ajaran Kant, ada satu hal yang perlu dijelaskan di sini. Dalam skema kantian, *noumenon* (*das Ding an sich*) adalah apa yang *tidak* bisa diketahui. Schopenhauer beranggapan bahwa *Sang Kehendak* sejajar dengan *noumenon* ini. Dalam arti apa? Pertama, sejauh *noumenon* adalah sesuatu yang 'tidak bisa diketahui', Schopenhauer akan mengatakan bahwa *Sang Kehendak* memang *tidak bisa diketahui* karena kita memang tidak tahu secara persisnya (ia bersifat *grundlos*, *beyond* sebab akhir yang menurutnya menjadi tujuan akhir skema kantian). Kita bisa menyejajarkan *Sang Kehendak* dengan pengalaman kehendak partikular dalam diri manusia, tetapi kesejajaran itu menyesatkan karena kehendak partikular kita bekerja menurut hukum sebab akibat. Sejauh *Sang Kehendak* tidak dikenai hukum kausalitas, maka ia tidak bisa diketahui. Kedua, meskipun begitu, *Sang Kehendak* (*noumenon*nya Schopenhauer) adalah apa yang secara intuitif dan langsung lewat pengalaman dan persepsi bisa dipahami sebagai inti dari segala sesuatu, sebagai ketaksadaran yang menggerakkan seluruh kerja sadar intelek manusia. Pada poin inilah, Schopenhauer membalik skema Kant[155] dan berusaha melampauinya.

iii. Pesimisme Schopenhauer

Penemuan terpenting Schopenhauer adalah *Sang Kehendak* metafisis tak sadar, yang menerobosi alam semesta:

> "Saat aku mengatakan bahwa daya yang membuat sebuah batu jatuh dalam esensinya […] adalah kehendak, itu tidak berarti bahwa proposisiku harus disimpulkan secara ngawur seolah-olah kejatuhan itu tunduk pada sebuah motif

154 Bdk. Edouard Sans, hlm. 30.

155 Bdk. Edouard Sans, hlm. 33–34.

> sadar, karena memang (menurut umumnya) seperti itulah kehendak menampakkan dirinya pada kita" (*Dunia,*[156] hlm. 147).

Tafsir intelektualis, melihat kehendak partikular pada manusia sebagai fakultas yang tunduk pada deliberasi dan keputusan intelek. Bagi Schopenhauer, *Sang Kehendak* yang manifestasinya ada pada kehendak partikular manusia maupun alam, memiliki cara kerja yang sama sekali lain. Ia bersifat tak sadar. Bertitik tolak dari *Kehendak* tak sadar yang meresapi seluruh alam semesta inilah Schopenhauer membuat kritik terhadap optimisme.[157] Alam semesta sebagai *kosmos* (keteraturan) yang indah ditolak oleh Schopenhauer. Kaum optimistik beranggapan bahwa adanya kejahatan, absurditas dalam *kosmos* hanyalah bersifat *sub specie* (sekunder, sekadar bayang-bayang tanpa konsistensi apa pun). Kepada mereka Schopenhauer menulis:

> "Jangan lupakan kata-kata akhirku ini: problem yang besar bukanlah soal kebaikan, tetapi soal kejahatan. Berhati-hatilah dengan segala macam Metafisika lunak-lunakan. Filsafat yang pada halaman-halamannya tidak terdengar tangisan, ratapan, kertak gigi, dan denting tanpa henti saling makan memakan universal, bukanlah Filsafat" (*Wawancara,*[158] hlm. 78).

Secara diametral ia melawan optimisme dengan pernyataan: "Kekekalan penderitaan adalah esensi kehidupan" (*Dunia*, hlm. 361).

Bagi Schopenhauer, alam raya adalah teater horor perkelahian dan pertarungan antar kekuatan berlawanan untuk memenangkan diri mereka sendiri. Egoisme dalam diri tiap manusia, tumbuh-tumbuhan maupun benda mineral membuat alam raya menjadi

156 Bdk. Jean-Paul Ferrand, hlm. 40.

157 Lihat uraian Jean-Paul Ferrand, hlm. 20–21.

158 Dikutip Jean-Paul Ferrand pada hlm. 20–21 dari *Entretiens,* ed. Critérion, 1992.

ajang saling memakan universal. Konflik mematikan adalah inti alam semesta. Pada alam raya, "gravitasi adalah hasil mekanis pertarungan antara daya inersia planet-planet yang 'berkehendak' maju lurus...".

Gravitasi yang kita anggap sebagai *kosmos*, sebenarnya adalah pertarungan tanpa resolusi dari kehendak partikular mineral-mineral alam semesta. Kemudahan spesies untuk meneruskan kehidupan mereka harus dibayar dengan penderitaan tak terbatas demi pelangsungan hidup masing-masing spesies. Masing-masing menjadi mangsa dan pemangsa, tiap makhluk hidup harus masuk dalam pertarungan berdarah, yang tujuannya adalah penerusan hidup tiap makhluk itu sendiri. Di situ ada *kehendak untuk hidup* yang sebenarnya manifestasi dari *Kehendak* buta yang hanya menghendaki pengekalan berkehendak.

Kepada Tuhan kaum optimis, Schopenhauer menulis: "Apakah dunia ini panorama (pemandangan indah)? Tentu saja dunia seisinya sangat indah untuk *dilihat*, tetapi *menjadi satu di antara mereka*, itu soal yang sama sekali lain" (*Dunia,* hlm. 1344). Menjadi salah satu dari isi dunia berarti masuk dalam konflik tanpa henti. Kita bayangkan manakala kita berjalan-jalan di hutan. Di situ kita saksikan sebuah teater di mana daun-daun dan batang tanam-tanaman saling berebut matahari, akar-akarnya saling menjulur berebut air dan tanah. Dengan cara seperti itu, mereka saling membunuh antar mereka sendiri demi kelestarian masing-masing. Kemudian, kita lihat ada binatang yang memakan dedaunan tanaman, menggali dan mengoyak akar-akarnya. Padahal, kemudian kita lihat binatang herbivora tersebut akan diburu oleh binatang karnivora lainnya. Rantai makanan akan berjalan terus sampai bangkai binatang membusuk dan menjadi santapan lezat akar-akar tumbuhan. Masing-masing secara egois berusaha berkembang biak sebanyak mungkin demi kelestarian mereka sendiri. Dan menurut Schopenhauer, konflik bukan hanya hukum yang membuat

tiap spesies bertarung saling memakan, lebih dalam lagi, ia ada di jantung tiap organisme. Ada kekuatan-kekuatan yang berusaha saling mendominasi, saling mengkoloni satu terhadap lainnya.

Hidup alam semesta dikendalikan oleh *Kehendak* buta yang mengujudkan dirinya dalam kehendak partikular di alam semesta, yang secara positif bisa dikatakan sebagai kehendak pelestarian diri, tetapi secara negatif berarti juga tindakan saling membunuh. Jalannya alam semesta dikendalikan oleh dorongan buta yang mengerikan ini. Tak pelak lagi, sebuah pandangan di mana kita diperosokkan dalam hasrat buta untuk mengekalkan diri dengan saling membunuh diberi nama *Pesimisme*. Mengapa pesimis? Karena akhirnya kehendak partikular yang katanya untuk pelestarian diri, pada kenyataannya hanyalah *pemusnahan diri*.

Bagaimana bisa lepas dari roda derita dan *self destruction* ini? Schopenhauer memberi jalan keluar. Karena kunci dari roda derita adalah dorongan buta *Sang Kehendak* yang termanifestasi lewat kehendak partikular, maka roda hanya bisa dihentikan bila kehendak partikular bisa dibuat tenang sejenak.

Bila manifestasi *Sang Kehendak* menerobosi dua daya manusia yang terpenting: intelek yang membuat kita mampu membuat representasi, dan kehendak partikular yang mendorong kita untuk melangsungkan hidup itu, maka ada *dua jalan* yang ditawarkan Schopenhauer untuk mengatasi kedua level manifestasi *Kehendak* tersebut. Jalan pertama adalah jalan seni (*estetis*), dan jalan kedua, jalan yang utama, adalah moral (*etis*). Dengan dua jalan tersebut Schopenhauer menawarkan penyelamatan bagi umat manusia, yang di matanya, dikungkung oleh absurditas derita tanpa ujung.

Bagi Schopenhauer, seni adalah salah satu sarana yang bisa menghantarkan manusia ke *pengetahuan objektif* (pengetahuan atas sesuatu sebagai *en soi et par soi/in itself and from itself*). Seni adalah jalan pembebasan dari pengetahuan kita yang senantiasa subjektif

(senantiasa terjerat jaring pemaknaan subjektif yang bernama representasi). Bila sudut pandang manusia biasanya terikat dalam jaring kepentingan, sedemikian rupa sehingga representasi yang dia bangun lewat inteleknya pekat dengan kepentingan tersebut, maka *sudut pandang seorang turis* adalah contoh terlepasnya manusia dari jaringan kepentingan. Pemandangan kota menampakkan dirinya secara murni, tanpa diembeli-embeli kepentingan dan presuposisi subjektif. Dunia tidak lagi menampakkan diri sebagai representasi (dunia yang menampak bagiku, bagi aku yang terjerat dalam roda kepentingan), tetapi untuk sesaat, bisa menampakkan diri *en soi et par soi* (*pada* dan *dari* dirinya sendiri). Inilah yang disebut Schopenhauer sebagai kontemplasi estetis:

> "Pemandangan sebuah kota di negara asing, membuat seorang turis mengalami sensasi yang paling menyenangkan, sesuatu yang tidak akan dialami oleh penduduk kota itu sendiri, mengapa bisa begitu? Karena si turis itu berada di luar segala relasi dengan kota tersebut, berada di luar segala relasi dengan penduduk di situ, artinya, si turis itu mengkontemplasikan kota tersebut dari sudut pandang objektif!" (*Dunia,*[159] hlm. 1097).

Secara khusus, Schopenhauer menunjuk seni *arsitektur* dan seni drama *tragedi* sebagai sarana mencapai kontemplasi estetis. Mengenai tragedi, ia menulis:

> "Objek seni tragedi adalah untuk menunjukkan kepada kita sisi mengerikan kehidupan, rasa sakit tanpa nama, ketakutan umat manusia, kemenangan kaum jahat, kebetulan-kebetulan yang digdaya yang menertawakan kita, kekalahan telak orang yang benar dan tidak bersalah; pada tragedi ada simbol yang sangat bermakna tentang kodrat dunia dan kodrat eksistensi" (*Dunia*, hlm. 326).

---

159 Uraian pembebasan lewat jalan estetis bisa ditemukan pada Jean-Paul Ferrand, hlm. 26–32.

Lewat tragedi, kita diajak menatap eksistensi yang malang, yang tak bisa dipahami. Dan persis itulah sarana untuk memahami inti alam semesta. Kemalangan bukanlah kebetulan yang kadang datang kadang tidak. Kemalangan adalah kodrat dunia itu sendiri. Penyadaran akan hal ini, lewat tragedi, membuat kita bisa merasa bebas. Manakala hidup disadari sebagai kengerian, ada semacam *katarsis* bahwa horor tersebut dipertunjukkan. Oleh karena itu, Schopenhauer mengkritik kisah-kisah tragedi di mana kisah tragis diakhiri dengan penghukuman atas mereka yang jahat! Mengapa? Karena menurut Schopenhauer, rasa tragis tidak ada hubungannya dengan rasa bersalah; jadi kalau tidak ada unsur salah, maka tidak perlu sebuah penghukuman atasnya. Tragedi tidak ada hubungannya apa pun dengan rasa salah. Kemalangan dan rasa tragis muncul karena eksistensi memang jahat dan buta. Di sini, tampak sekali lagi *pesimisme total* seorang Schopenhauer. Bila Descartes mengatakan *je pense, donc je suis* (aku berpikir, maka aku ada), seorang Schopenhauer akan mengatakan *je souffre, donc je suis* (aku menderita, maka aku ada)! Penderitaan tanpa alasan adalah eksistensi itu sendiri. Dan pembebasan darinya, salah satunya, justru muncul dari penerimaan atas intuisi tersebut *apa adanya*.

Tetapi, pembebasan dari kungkungan *Kehendak* lewat seni, hanya sesaat dan bersifat sementara belaka. Padahal, yang dicari adalah pembebasan komplet dan definitif dari *Sang Kehendak*. Bagaimana itu bisa dilakukan? Menurut Schopenhauer, akar kemalangan hidup di alam semesta, dan khususnya pada manusia, adalah *egoisme* masing-masing untuk *mempertahankan hidupnya*. Inilah yang membuat eksistensi bersifat malang dan pesimistik. Schopenhauer yakin bahwa pada dasar terdalam hati manusia, yang ada adalah *sentimen anti moral*, yaitu *ketidakadilan*:

> "Aku sangat yakin bahwa seandainya di dunia ini tinggal dua orang, hanya karena tidak memiliki lemak untuk menggosok sepatunya, maka yang paling kuat tidak akan ragu satu

menitpun untuk membunuh temannya guna mendapatkan lemak yang dia butuhkan" (*Wawancara*[160]).

Setiap orang didorong oleh sentimen anti moral seperti di atas, dan inilah yang disebutnya sebagai *Egoisme asali*. Perang semua melawan semua tak terhindarkan, karena Egoisme asali ini.

Bagaimana Egoisme bisa ditangani? Kalau sentimen dasar Egoisme adalah ketidakadilan, maka Egoisme itu bisa dilawan lewat keadilan! Tetapi, keadilan yang dimaksud di sini adalah keadilan negatif karena motif yang ada di baliknya adalah motif egois. Pertama, keadilan bisa muncul karena *kehati-hatian* tiap individu. Tiap individu berhati-hati dan ingin menghindari ketidakadilan yang bisa menimpanya di masa depan. Masing-masing cukup puas untuk menerapkan prinsip: *jangan melakukan pada orang lain apa yang tidak ingin dilakukan padamu*. Kedua, ketidakadilan juga bisa berhenti manakala kita mulai memperhatikan ketidakadilan yang dialami orang lain (derita orang lain). Perhatian kepada nasib malang orang lain lewat *belas kasih* akan membuat orang terlepas dari kungkungan *Kehendak* yang manifestasi partikularnya ada dalam kehendak egois untuk hidup.

Secara ringkas, pendapat Schopenhauer tentang pembebasan dari *Kehendak* adalah sebagai berikut. Lewat kontemplasi estetis kita bisa memiliki pengetahun objektif atas dunia. Sama seperti obat penenang (*sedatif*), pengetahuan ini untuk sesaat menenangkan *Kehendak* (membebaskan kita dari kungkungannya). Bila orang ingin benar-benar bebas dari tirani *Sang Kehendak*, yang diperlukan adalah memperpanjang peniduran *Kehendak* tersebut. Caranya adalah lewat *kehati-hatian*, dan terutama, lewat *belas kasih*. Dengan belas kasih kita diajak bertarung melawan penderitaan kehidupan orang lain; dan dengan banyak berbelas kasih, intelek kita akan sampai ke intuisi atas derita kehidupan yang memang

160 Jean-Paul Ferrand mengutip *Entretiens*, hlm. 40. Uraian tentang pembebasan definitif lewat jalan etis bisa ditemukan pada bukunya hlm. 32–38.

tanpa makna dan akhirnya bisa menemukan obatnya. Pelolosan diri dari kungkungan *Sang Kehendak* yang semula dijalankan secara estetis, diperpanjang lewat jalan etis.

Sebagai catatan akhir, perlu ditanyakan mengapa pandangan Schopenhauer begitu kelam dan pesimistik? Hal ini bisa dipahami dari penolakan Schopenhauer untuk mengikuti pemikiran Martin Luther. Pendiri gerakan Protestantisme ini mengatakan, pertama, bahwa kondisi manusia pada dasarnya telah *rusak* akibat dosa asal; dan kedua, bahwa hanya *rahmat*-lah yang bisa menyelamatkan manusia (manusia hanya dibenarkan/dijustifikasi melulu berkat iman). Schopenhauer *hanya* menerima yang pertama, kerusakan, absurditas, kemalangan kondisi manusia; dan menolak solusi penyelamatan lewat iman. Schopenhauer mencari jalan penebusannya sendiri, yaitu jalan etis: jika kita mampu menunjukkan belas kasih pada derita orang lain, pada saat itu kita bisa *keluar* dari perhatian atas derita diri kita sendiri, dan dengan demikian terbebaskan dan *selamat* dari kungkungan lingkaran *Sang Kehendak*. Pesimisme radikal Schopenhauer yang melihat alam semesta sebagai kemalangan dan penderitaan tidak membuatnya mencari jalan penebusan secara metafisis (lewat rahmat ilahi atau iman), tetapi ia mengatasinya lewat Pragmatisme dalam hidup.[161]

iv. Nietzsche dan Schopenhauer

Menurut surat tanggal 23 Februari 1887 kepada Overbeck, Nietzsche mulai mengagumi karya Schopenhauer ketika berusia 21 tahun. Tidak bisa dipungkiri bahwa intuisi Nietzsche tentang kehendak berutang pada Schopenhauer. Tetapi yang khas, terhadap

---

161 Charles Taylor dalam *Sources of the Self* halaman 444 dan 448 menjelaskan bahwa filsafat Schopenhauer menjungkirbalikkan Kristianisme yang menuntut pengakuan atas kebaikan inheren realitas (*the goodnes of what is, goodness of nature*). Schopenhauer membuang sekali dan selama-lamanya beban peradaban kristiani yang melekati Eropa sepanjang sejarahnya, dengan cara: "*to declare reality evil once and for all, and have done with it.*"

semua gurunya, Nietzsche mengikuti mereka dengan caranya sendiri, artinya ia tidak meniru mentah-mentah. Ia mengambil inspirasi dan mengembangkannya sendiri.

Dikonfrontasikan dengan Schopenhauer, bisa terlihat dengan nyata bahwa Nietzsche menolak Pesimisme radikal schopenhauerian. Realitas, bagi Nietzsche, tidak negatif mutlak tidak juga positif mutlak. Apa yang ada adalah campuran yang negatif dan positif, dan itu harus dihadapi apa adanya. Ini sangat berbeda dengan Pesimisme radikal schopenhauerian yang akhirnya berujung pada sebuah eskapisme.[162] Bagi Nietzsche, lari adalah solusi kaum lemah yang takut pada realitas. Manusia kuat nietzschean tidak lari, melainkan dengan waspada dan mengambil jarak menerima yang ada secara apa adanya.

Selain itu, Nietzsche melihat bahwa dalam filsafat Schopenhauer masih ada *upaya pemberian makna* pada realitas. Bila Kristianisme memberi makna terlalu positif pada realitas, penolakan Schopenhauer kepada Kristianisme hanya berakhir di ujung ekstrem lainnya: realitas bermakna negatif. Padahal, *ujung-ujung yang ekstrem biasanya bertemu*, demikian kata pepatah. Dengan demikian, baik Schopenhauer maupun Kristianisme, setali tiga uang, sama-sama jatuh dalam *penilaian* terhadap realitas. Realitas dikurung dalam sebuah makna atau nilai atau ide tertentu. Dan jauh dari mengatakan realitas itu sendiri, posisi seperti itu hanyalah *idée fixe* yang mencerminkan kebutuhan manusia Schopenhauer itu sendiri. Nietzsche *melampaui* pemaknaan antropomorfis seperti itu. Dunia adalah kaos, monster sekaligus wanita yang memikat, dia adalah apa yang ada seadanya, tidak menanti dan tidak menjawab harapan-harapan antropomorfistik manusia. Nietzsche

---

162 Charles Taylor, *ibid.*, hlm. 443, melihat bahwa pemutusan secara radikal dari tradisi kristiani membuat Schopenhauer lari ke solusi buddhis: *"an escape from the self and the will altogether."*

tidak mencari makna[163] di balik realitas (*Hinterwelt*), karena makna dalam arti seperti itu memang tidak ada baginya.

Perbedaan terakhir yang memisahkan Nietzsche dari Schopenhauer tentu saja adalah pemahamannya tentang *kehendak*. Nietzsche melihat Schopenhauer masih jatuh dalam *idée fixe*, menganggap seolah-olah yang namanya kehendak adalah realitas pejal yang bisa diidentifikasi, sebuah esensi yang lebih asali dari segala lainnya, dan akhirnya memiliki kualitas *causa sui* metafisis. Dalam *Dunia* § 22 Schopenhauer menulis:

> "Kata *kehendak* menggambarkan apa yang harus tersingkapkan kepada kita, seperti sebuah rumusan magis, esensi dari segala sesuatu dalam alam […]. Kehendak adalah sesuatu yang bisa dikenali secara imediat/langsung, sedemikian sangat dikenali sehingga kita mengetahui dan memahami dengan lebih baik apa itu kehendak daripada apa pun lainnya. Sampai saat ini, kita mengebawahkan konsep kehendak pada konsep daya/kekuatan; sekarang aku membaliknya dengan menimbang tiap kekuatan dalam alam sebagai kehendak."

b. Teori Kehendak Nietzsche

Konsep Nietzsche tentang *kehendak* sangat lain dengan konsepsi metafisis schopenhauerian di atas. Nietzsche tidak membedakan antara kehendak partikular dengan kehendak metafisis, keduanya dijadikan satu. Kritik Nietzsche terhadap Schopenhauer secara eksplisit terungkap dalam teks *MBJ*[164] § 19 yang berbicara tentang kehendak. Menurutnya, Schopenhauer yang merasa bisa mengenali secara begitu saja apa yang disebut kehendak jatuh dalam jebakan

---

163 Charles Taylor *ibid.,* hlm. 453, menyatakan bahwa Nietzsche tidak berusaha menjustifikasi realitas. Yang diusulkan Nietzsche adalah sebuah *self overcoming* terus-menerus di depan realitas. Tindakan *melampaui* ini hanya mampu dilakukan oleh *subjek* yang juga senantiasa mampu *self overcoming*.

164 Buku *PBM*, hlm. 35–36.

praduga populer tentang bahasa. *Kata*, bagi pemahaman umum, dianggap mewakili realitas. Banyak orang lupa bahwa *kata* hanyalah selubung bagi sesuatu yang sama sekali lain, sesuatu yang kompleks dan tak ter*kata*kan. Sebagaimana sudah diperlihatkan bagaimana Nietzsche mengkritik *idée fixe* dalam proses terjadinya *kata* atau *konsep* atau *Idea*, di sini pun Nietzsche melakukan hal yang sama. *Kata* kehendak hanyalah peng*kata*an yang terlambat untuk sesuatu yang sama sekali lain dari apa yang mau disebut kehendak itu sendiri. Meski *kata* tersebut perlu, kegunaan instrumental *kata* tidak boleh membutakan kedalaman realitas yang hendak di*kata*kan. Melihat *kedalaman* kehendak, itulah yang diberikan teks *MBJ* § 19 berikut ini.

> "Para filsuf biasa membicarakan kehendak seolah-olah sebagai sesuatu yang paling gampang dikenali di dunia ini. Bahkan, Schopenhauer mengajarkan kepada kita bahwa pada dasar segala sesuatunya yang ada hanyalah kehendak, bahwa kita bisa mengenalinya secara menyeluruh apa itu kehendak. Meski ia tidak menambah atau menjelaskan apa sebenarnya kehendak itu. Dalam hal itu, aku punya kesan bahwa Schopenhauer sebenarnya hanya mengikuti kebiasaan para filsuf. Ia hanya mengambil ulang dan melebih-lebihkan *sebuah praduga populer* belaka. Pertama-tama, menurutku, kehendak adalah sesuatu yang *kompleks* di mana kesatuan yang ada hanyalah kesatuan verbal belaka. Persis, dalam kesatuan verbal itulah praduga populer menyamarkan dirinya dan menipu kewaspadaan setengah-setengah para filsuf. Jadi, marilah kita lebih waspada dan 'kurang berlagak filsuf'. Pertama-tama, bisa dikatakan bahwa semua tindakan kehendak mengandungi di dalamnya pluralitas sentimen:[165] ada sentimen awalnya, sentimen akhirnya, sentimen akan gerakan itu sendiri yang menggerakkan dari satu ke lainnya. Bersamaan dengan itu ada juga sentimen muskular, yang

165 Istilah sentimen menunjuk pada apa saja yang biasa disebut "kecenderungan, sensasi, kesan, atau emosi".

karena kebiasaan, ikut masuk dalam permainan segera saat kita mengatakan 'kita mau', pun kalau saat itu 'kaki dan tangan' kita tidak berpindah. Jadi, haruslah diingat bahwa yang menyusun kehendak adalah sebuah sentimen, atau lebih baik lagi, sebuah agregat sentimen-sentimen. Yang kedua, haruslah diingat bahwa di situ juga ada pemikiran, karena semua tindakan kehendak mengandungi di dalamnya sebuah pemikiran yang memerintahnya. Janganlah kita percaya bahwa kita bisa memilah pemikiran dari aktivitas berkehendak—tanpanya kehendak akan menghilang saat itu juga. Yang ketiga, kehendak bukan hanya sebuah amalgam dari sentimen dan pemikiran, tetapi lebih dari itu, ia adalah sebuah gerak *affekt*-ional,[166] keinginan memerintah (*Affekt des Kommandos*) sebagaimana sudah dibahas sebelumnya".[167]

Potongan pertama MBJ § 19 memperlihatkan kritik kepada Schopenhauer sekaligus penjelasan versi Nietzsche sendiri tentang apa itu kehendak. Definisi nietzschean menunjukkan bahwa *kehendak adalah sebuah gerak affektional, sebuah Affekt des Kommandos*. Istilah yang dipakai untuk menggambarkan hal kompleks ini adalah *affekt*, bukan *passion* yang bisa mengalihkan perhatian ke nafsu. *Affekt des Kommandos* adalah denyutan dari dalam, yang muncul mengemuka *dari* pluralitas sentimen (*gefuhles*) yang sebelumnya *belum tentu* tersatukan. *Affekt* ini muncul mengemuka, dan di*kata*kan setelah ia mengalami keadaan teruji (ada awal, tengah, dan akhirnya) yang melibatkan tubuh, pemikiran, dan seluruh ragam sentimen dalam diri manusia.

Bila hendak diperlihatkan kompleksitas realitas yang diwakili oleh *kata* kehendak, maka unsur-unsurnya bisa dipilah-pilah seperti berikut ini. *Pertama*, ia melibatkan tubuh manusia, tampil

166 Gerakan *affekt*ional merujuk pada gerakan yang muncul dari *affekt* (keinginan, denyutan sangat kuat, dan berkobar-kobar dari dalam manusia).

167 "Drittens ist der Wille nicht nur ein Komplex von Fühlen und Denken, sondern vor allem noch ein *Affekt*: und zwar jener Affekt des Kommandos." Nietzsche, *Jenseits Von Gut und Böse* § 19, Alfred Kroner Verlag, 1953.

sebagai sesuatu yang mendera, merangsang, menggerakkan tubuh. Keinginan makan, misalnya, bukanlah sebuah kehendak steril tetapi melibatkan otot lambung yang berderak-derak, cucuran air ludah di mulut dan keringat, dan pada kasus ekstrem (saat kelaparan) bahkan menggetarkan seluruh tubuh. *Kedua*, ia terdiri bukan dari satu sentimen, melainkan *banyak* sentimen termasuk juga *pemikiran*. Pluralitas sentimen yang diwakilkan dalam *kata* kehendak memiliki pula di dalamnya pemikiran legislator. Pemikiranlah yang mengomando, memerintah, menyatukan pluralitas sentimen untuk akhirnya, pada satu titik, menjadi *sebuah* kehendak tertentu. Nietzsche berada di luar kategori sederhana rasionalis (yang memberi primasi pada rasio atas kehendak) atau voluntaris (yang memberi primasi pada kehendak daripada rasio). Baginya, rasio ada *di dalam* kehendak, dan yang ada di dalam kehendak bukan hanya rasio, tetapi seluruh kebertubuhan manusia. Pemikiran ada di dalam, artinya ia bukanlah hakim tak terlibat. Ia berada di dalam, menjadi satu bagian di antara pluralitas sentimen dengan akibat bahwa ia bisa terpengaruh, terangsang oleh mereka. Ia yang oleh Nietzsche diberi tugas menjadi 'yang memerintah' bisa saja tidak berdaya dan terurai dalam keterserakan pluralitas kalau sebagai pihak terlibat ia tidak bisa mengatasi dan menyatukan itu semua. Ketiga, apa yang disebut kehendak—yang kesatuan *kata*nya murni hanya kesatuan verbal—bukan hanya *amalgam* macam-macam sentimen dan pemikiran. Unsur-unsur plural itu, bila *tersatukan* akan muncul sebagai sebuah kehendak. Seumpama kereta dengan dua kuda, maka yang namanya *sebuah* kehendak bukan hanya campuran sais, dua kuda, dan kereta, melainkan *gerakan yang muncul* saat sais (pemikiran legislator) menyatukan dan memerintah dua kuda untuk menggerakkan kereta menuju ke satu arah. Itulah kehendak sebagai *Affekt des Kommandos* yang mengatur dan menyatukan unsur-unsur yang ada dalam dirinya sendiri tanpa menghilangkan salah satu unsur, tanpa pula membiarkan diri

diserap oleh masing-masing unsur. Sebuah tindak memberi bentuk pada apa yang kaotis menjadi sebuah *kosmos* (keteraturan), itulah yang disebut kehendak.

Gerak penyatuan atau gerak penaklukan menuju sesuatu yang teratur itu terjadi bukan hanya sekali, dan gerak itu terjadi secara internal dalam *satu* subjek. *Potongan kedua MBJ* § 19 menjelaskan kesalahpahaman yang bisa muncul dari cara pandang dualistik terhadap subjek.

> "Apa yang disebut 'kebebasan kehendak' secara esensial berarti sentimen superioritas yang ditemukan pada dia yang harus taat. 'Saya ini bebas, 'dia' harus taat', kesadaran semacam itu ada di dasar semua kehendak. Demikian juga, ada tegangan kehendak: wawasan langsung yang memusat pada satu hal, penilaian dasar bahwa 'hal ini adalah yang terpenting saat ini, dan bukan yang lainnya', rasa pasti intim bahwa kita akan ditaati, dan semua apa saja yang ada pada kondisi dari dia yang memerintah. Itu ada pada orang yang dari dirinya sendiri *hendak* memerintah sesuatu yang akan menaatinya atau sesuatu yang dia percaya akan taat kepadanya. Tetapi, sekarang marilah kita menimbang aspek paling khas dari kehendak, sesuatu yang sangat kompleks yang untuknya orang-orang hanya memiliki satu nama. Jika pada kasus yang kita periksa tersebut kita adalah sekaligus yang memerintah *dan* yang harus taat, dan jika di satu sisi kita mengetahui—sebagai subjek yang taat—dorongan, tindasan, perlawanan, gangguan, sentimen-sentimen yang muncul bersamaan dengan tindakan kehendak; sementara di sisi lain kita biasa mengelabui diri kita sendiri dengan cara menghilangkan dualitas itu berkat sebuah konsep sintetik 'aku'; kita melihat semua rantai konklusi yang menyesatkan dan dengan demikian penilaian-penilaian yang salah tentang kehendak dalam dirinya sendiri yang ditambahkan pada yang namanya menghendaki. Dengan cara berpikir di atas, seseorang yang menghendaki sesuatu, dia akan

> percaya begitu saja bahwa *cukuplah* berkehendak untuk bisa bertindak. Seperti kebanyakan kasus yang ada, kehendak hanya masuk dalam permainan di saat kehendak itu *menunggu* untuk ditaati. Dengan demikian, kehendak dilihat sebagai yang merangsang sebuah tindakan, dan akhirnya dipercaya *secara salah* bahwa konsekuensinya bersifat *mutlak*."

Tindak kehendak adalah sebuah hubungan tegang, proses dominasi diri dalam *satu subjek*. Ada rasa intim yang percaya bahwa di dalam dirinya sesuatu akan taat. Itulah yang disebut sentimen superioritas dalam tindak penyatuan kehendak. Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa *dalam diri satu subjek ada unsur tuan maupun unsur budak*. Dua unsur itu bertegangan, berkonflik, dan kemenangan salah satu akan mewujudkan akhirnya apa yang disebut Nietzsche kehendak budak atau kehendak tuan. Tegangan penyatuan itu ada dalam diri *satu subjek*. Dan persis, mengetahui adanya tegangan ini, Nietzsche lalu memberikan peringatannya untuk tidak jatuh memahami kehendak secara dualistik. Maksudnya, ada kemungkinan kehendak dipahami sebagai sebuah entitas pejal dalam diri seseorang yang berbeda dan terpisah dari orang itu sendiri. Di satu sisi, ada 'aku', dan di sisi lain, ada 'kehendak': itulah kesalahpahaman Dualisme. 'Kehendak' seolah-olah dianggap sebagai kereta-kuda dan 'aku' adalah saisnya. Dengan pemahaman ini, cukuplah 'aku' menghendaki, maka kereta kuda ('kehendak') yang sudah menunggunya akan berjalan. Tidak. Bagi Nietzsche bukan begitu.

Di mata Nietzsche, sebuah *aku* hanyalah akibat, sebuah kesatuan yang muncul setelah proses penyatuan terjadi. *Aku* bukanlah entitas pejal, melainkan sesuatu yang muncul setelah pertarungan antarunsur pembentuk aku itu mencapai sebuah tahap resolusi. Sama halnya dengan kesatuan verbal *kehendak*, demikian juga *aku* pun hanyalah sebuah sintesa terlambat atas sebuah proses yang *sudah* terjadi. Sebuah *aku budak* atau *aku tuan* muncul dari proses

pertarungan kompleks dalam diri seseorang. Bisa jadi dalam satu hari yang sama pada satu subjek yang sama pada pagi hari yang dominan adalah mental budak, sementara siang harinya mental tuan. Budak dicirikan oleh penyatuan sekali selama-lamanya, sementara Tuan adalah dia yang berani menyatukan secara sementara dan tanpa fiksasi apa pun karena gerak penyatuan itu sendiri selalu dinamis.

Apa akibatnya kalau 'aku' dan 'kehendak' dipandang secara dualistik sebagai entitas mampat? Pada satu sisi, secara ekstrem, orang bisa jatuh dalam Voluntarisme radikal. Artinya, orang percaya bahwa cukuplah berkehendak maka sebuah tindakan akan muncul begitu saja. Seseorang ('aku') cukup memiliki 'kehendak' baik, dan dengan demikian otomatis ia adalah baik! Melihat 'kehendak' sebagai identik dengan 'tindakan', karena percaya bahwa 'aku' tidak terlibat di dalamnya akan membuat orang jatuh dalam Voluntarisme. Bukankah dalam praktik sehari-hari kita mengalami bahwa diri kita sering berkehendak baik tetapi persis yang kita lakukan adalah sebaliknya? Atau, secara sebaliknya, bukanlah kita sering tertawa dengan sinis dan tidak percaya manakala di depan orang yang kita ketahui terlalu biasa merokok mengatakan 'hendak berhenti merokok' dan berusaha meyakinkan kita bahwa cukup dengan 'kehendak baik' seperti itu ia akan benar-benar berhenti merokok? Tidak, di mata Nietzsche apa yang namanya *kehendak* dan *aku* saling terkait terlibat tak terpisahkan; mereka muncul setelah ada proses penyatuan pluralitas unsur-unsur penyusunnya yang bertegangan. Penghendakan atas sesuatu bukanlah seperti memerintah kereta-kuda secara eksternal, ia melibatkan keseluruhan diri *aku*. Dan dari konsepsi semacam itulah, rasa skeptis di depan pecandu rokok yang merasa cukup berkehendak berhenti merokok lalu percaya akan berhenti mendapatkan pembenarannya.

Di sisi lain, konsepsi dualistik 'aku' dan 'kehendak' juga bisa menjatuhkan orang pada ekstrem lainnya: cukuplah memiliki

sebuah 'aku' maka yang namanya 'kehendak' akan menurutinya. Asumsi seperti ini lalu dengan mudah akan mengatakan bahwa orang gila atau bayi tidak memiliki 'kehendak' karena mereka tidak memiliki sebuah ke-'aku'-an. Sudut pandang seperti ini pun dalam pengalaman sehari-hari sering tidak klop. Faktanya, berapa banyak orang dewasa sadar yang memiliki 'aku' tahu dan menyadari 'kehendak' yang dimilikinya? Cukupkah kita percaya bahwa jika seseorang sadar (memiliki 'aku') dengan demikian ia bisa menghendaki? Kenyataan pengalaman pasti akan berbicara lain. Banyak orang yang jumlah tahun umurnya banyak justru kematangan psikologisnya minim untuk mengerti apa yang dia kehendaki. Usianya sudah tua, tetapi jiwanya selabil remaja.

Nietzsche melihat *aku* dan *kehendak* sebagai proses jalin-menjalin yang terlibat satu dengan lainnya. Proses penyatuan pluralitas sentimen dalam tubuh manusialah yang akhirnya mengakibatkan munculnya kata *kehendak* atau *aku*. *Aku* dan *kehendak*ku adalah *satu*, dua-duanya hanyalah peng*kata*an *sementara* untuk sebuah *kesatuan sementara* karena proses tegangan antarunsur tidak pernah berhenti dalam diri subjek yang sama. Pertarungan pluralitas yang menyatu dalam sebuah dominasi diri akan memunculkan *aku tuan*, sebaliknya ketidakmampuan menyatukan diri dan keterserakan sentimen dalam amalgamasi akan memunculkan *aku budak* yang kesatuannya muncul bukan karena dominasi diri melainkan berkat topangan eksternal sebuah 'kamu harus' atau sesuatu yang direaksi. Baik *aku tuan* maupun *aku budak* keduanya ada *dalam diri satu subjek*. Di subjek yang satu bisa jadi tendensi tuan lebih banyak daripada tendensi budaknya, dan di subjek lain bisa jadi tendensi budak begitu mendominasi sehingga tendensi tuannya kalah. Derajat tuan atau budak ada dalam diri satu subjek. Nietzsche mengkaitkan analisisnya tentang kehendak dengan *moral* dalam *potongan akhir MBJ* § 19.

"Singkat kata, dia yang menghendaki secara sepintas saja yakin bahwa kehendak dan tindakan dengan cara tertentu adalah satu; keberhasilan atau kepenuhan sebuah tindakan yang dikehendaki diberikan pada kehendak itu sendiri, sehingga ia merasakan kenikmatan sentimen berkuasa yang ada pada tiap kesuksesan. 'Kebebasan kehendak', itulah kata yang digunakan untuk memperlihatkan keadaan euforis yang kompleks pada subjek yang menghendaki, yang memerintah, dan mengidentifikasikan dirinya dengan pelaksana tindakan, yang merasakan kenikmatan memenangi perlawanan-perlawanan. Kehendaknyalah yang mengatasi perlawanan-perlawanan tersebut Subjek yang menghendaki menambahkan pada kenikmatan individu yang memerintah sentimen-sentimen kenikmatan yang muncul dari piranti eksekutor tindakan, yaitu 'kehendak bawah' atau jiwa-jiwa bagian bawah. Karena tubuh kita adalah bangunan banyak jiwa. *L'effet c'est moi* (*Akibat, itulah aku*). Apa yang muncul di sini tidak berbeda dari apa yang terjadi dalam semua kolektivitas yang terorganisir baik dan membahagiakan: para pemimpin mengidentifikasikan dirinya dengan kesuksesan kolektivitas. Dalam seluruh tindakan yang dikehendaki kita selalu berurusan dengan sebuah perintah yang diberikan dan diterima, perintah yang ditujukan—baru saja kita katakan—pada sebuah bangunan kolektif banyak 'jiwa'. Oleh sebab itu, seorang filsuf seharusnya menimbang yang namanya kehendak dari sudut pandang moral,—moral dipahami dalam arti doktrin tentang relasi dominasi yang memunculkan fenomena 'kehidupan'."

Analisis atas kehendak bagi Nietzsche sama dengan diagnosis simtom-simtom fisio-psikologis. Kesatuan atau keterserakan pluralitas sentimen dalam diri seorang subjek akan menunjukkan kekuatan atau kelemahannya. Itulah sudut pandang yang diajukan Nietzsche kepada para filsuf. Di hadapan subjek yang menghendaki sesuatu, pertanyaan yang diajukan adalah "apa *persisnya* yang An-

da kehendaki saat Anda menghendaki sesuatu?" Pertanyaan dobel ini, seharusnya membuat orang sadar bahwa *kehendak*nya bukanlah sebuah kereta siap pakai yang menunggu diperintah. *Kehendak*-nya adalah dirinya sendiri, tubuhnya sendiri, kekuatan dan kelemahannya sendiri. Di mata Niezsche, mengapa seseorang menghendaki sesuatu dan bukan lainnya, misalnya kebenaran tertentu secara mati-matian dan bukan kebenaran lainnya, menyingkapkan *bukan* soal kebenaran atau kesalahan tersebut pada dirinya sendiri, *melainkan* menyingkapkan *soal moral*: artinya *mengatakan sesuatu tentang kekuatan dan kelemahan daya hidupnya*. Itulah moral. Bagi nietzsche moral bukanlah doktrin tentang baik buruk, tetapi tentang *keberdayaan dan ketakberdayaan subjek untuk mengutuhkan dan mendominasi hidupnya sendiri*.

Orang yang menghendaki kebenaran eksterior *secara fiksatif* menyingkapkan *kebutuhan untuk percaya*nya yang besar. Kebutuhan akan topangan seperti itu hanya muncul pada *kehendak yang cacat*, kehendak yang terserak, yang tidak mampu menjadikan dirinya sendiri sebagai gerak memerintah (*Affekt des Kommandos*). Di sini, *moral budak* mengejawantahkan dirinya. Ketidakmampuan untuk mendominasi diri tercerminkan dalam ketidakberanian dia menghadapi realitas yang plural dan kaotis. Diri yang terserak membutuhkan sebuah topangan eksternal untuk menyatukan dirinya, ia butuh sebuah *idée fixe* untuk bisa menangkap dan memahami realitas plural di depannya. Ketakberdayaan budak ini tampak baik dalam diri Unta penurut yang selalu bersikap ya naif atas apa pun doktrin "kamu harus" yang dibutuhkannya, maupun dalam diri Singa pemberontak yang selalu meraung tidak naif mereaksi apa pun yang berbau "kamu harus". Menelan aturan dari luar (heteronomi total) maupun aturan dalam diri (otonomi total) *secara fiksatif* menjadi *simtom* bagi tubuh yang tak berdaya, yang takut bergerak dalam fluktuasi ketidakpastian.

Subjek terserak seperti itu, alih-alih melakukan introspeksi justru memproyeksikan kemarahan dirinya kepada realitas. Dia yang terserak menuduh realitas sebagai kacau. Ketidakmampuannya untuk aktif menyatukan diri, membuatnya jatuh dalam mekanisme reaktif. Alih-alih menyatukan diri, ia melemparkan *kebencian* dan *dendamnya* (*ressentiment*) kepada orang lain, dunia, singkatnya, realitas di luar dirinya. Dan itu dilakukan, karena justru lewat mekanisme seperti itulah ia bisa menyatukan dirinya, merasakan dirinya satu, memiliki kehendak baru untuk hidup. Rasa dendam yang menghasilkan *idée fixe* adalah obat berguna bagi subjek yang terserak. Ia terbebaskan dari rasa sakit, ia segar dan hidup kembali, dan ia menemukan motivasi untuk terus hidup. Inilah yang menjelaskan mengapa kaum budak, dalam contoh genealogi moral adalah kaum Kristen budak, justru yang kuat dan menang selama 20 abad sejarah Eropa! Kaum budak bukan hanya kaum penurut seperti Unta, mereka kaum Singa yang garang menantang serta haus mendominasi secara fiksatif. Hanya, perlu dipahami bahwa obat bersifat seperti narkose, bila dikonsumsi secara tidak imbang akan membuat orang tergantung dan malah sakit. Saat *idée fixe* yang ditemukan dikekalkan, dijadikan satu-satunya pegangan, dan bahkan ditinggikan pada level ilahi, di situlah kesakitan menampakkan dirinya. Pada kasus ekstremnya, sang budak menjadi fanatik pada sebuah *idée fixe*. Ia hidup, itu benar, tetapi di mata Nietzsche, hidup dengan sakit.

Sebaliknya, moral tuan tampak dalam dia yang menerima pluralitas sentimen dalam dirinya dan *senantiasa* berjuang untuk menyatukan dirinya. Campur aduk yang bersilang siur di dalam tubuhnya tidak menakutkannya, sebaliknya diterima, diwaspadai (iya dan tidak sekaligus). Kekuatan internal inilah yang membuatnya bersikap seperti itu di depan realitas plural. Apa yang ada dihadapi secara apa adanya; sama halnya ia menerima bahwa gerak penyatuan diri sebagai proses penyatuan yang tidak pernah berhenti di satu titik, maka *kosmos* yang ia ciptakan dari bahan-mentah realitas

kaotis pun tidak pernah bersifat sekali selama-lamanya. Ia seperti bayi yang bermain, kepolosan dan pelupaan di depan permainan yang ia buat dan hancurkan tanpa rasa salah moralistik yang telah dilampauinya. Ia adalah seniman yang mencipta karena *dorongan mencipta tanpa henti dari dalam* membuatnya tidak bisa tidak secara aktif melupakan karya lama dan mencari bentuk-bentuk baru bagi ketakteraturan bahan mentah di hadapannya. Tidak ada dendam dari dirinya karena merasa kalah di depan seniman lainnya, tidak ada reaksi atas apa pun, ia mencipta karena dorongan untuk memberi bentuk secara baru. Ia tidak terikat pada bentuk yang pernah ia ciptakan, ia lolos dari *idée fixe*.

Dan justru karena itu pula, keceriaan dan kepolosan semacam ini membuat kaum tuan malah kalah dalam sejarah. Ia terlalu tidak peduli dengan hal-hal praktis, semisal pentingnya bersatu pandang, pentingnya membuat program aksi yang terpadu atas dasar sebuah prinsip kekal. Ia terlalu mengesampingkan soal konsistensi organisasi perjuangan yang seragam, atau dengan kata lain, ia tidak menganut logika subordinasi dan penindasan pluralitas dalam sebuah identitas *fixed*. Ia tidak tertarik untuk menyatukan dirinya sekali selama-lamanya. Sama sebagaimana baginya identitas adalah gerak tanpa henti, maka orang lain (realitas) pun selalu merupakan *identitas yang harus diupayakan* tanpa henti. Tidak ada diktat, ideologi, kepercayaan apa pun yang dipegangnya sebagai *blue print*. Ia adalah peminat revolusi tanpa henti, tetapi secara sendiri-sendiri!

c. Kehendak Kuasa Nietzschean

Dengan demikian, tiba saatnya untuk menilik salah satu paragraf kunci dari Nietzsche yang berbicara tentang *Kehendak Kuasa*. Satu hal yang penting diperhitungkan dari paragraf *MBJ* § 36 ini adalah nada Nietzsche yang ia tekankan berkali-kali dengan kata 'jika', 'seandainya', 'hipotesis', 'tesis'. Artinya, ia menyodorkan sebuah

pemikiran, sebuah cara berpikir yang tidak memaksa. Untuk itu, jika ia berusaha *memahami* apa itu *Kehendak Kuasa*, maksudnya bukan untuk membuat proposisi kausalitas (yang berujung pada *cause and effect*) atau proposisi metafisis (yang berujung pada simpulan mengenai *adanya* dalang dan wayang). Model penjelasan semacam itu sudah ia tolak dalam buku *MBJ* yang sama (§ 21 tentang *causa sui* dan § 19 tentang kehendak). Nietzsche berusaha memahami dalam arti "mengertinya sebagaimana pengalaman hidup apa adanya hendak di*kata*kan dalam keterbatasan *kata* itu sendiri". Pemahaman pemikiran tidak harus berujung pada fiksasi atas *kata* atau *konsep*. Sebaliknya, dengan memahami keterbatasan *kata* dan *konsep*, lewat *kata* dan *konsep* yang ada, pemikiran bisa membuat kita paham atas apa yang lebih luas lagi. Itulah cara berpikir yang menawarkan, mengajak meluaskan pemikiran itu sendiri. Ia mengajak kita melihat *Kehendak Kuasa* dengan apa yang bisa ditemukan dalam *mekanisme yang bergerak* dalam kehidupan itu sendiri tanpa harus jatuh dalam *kata* dan *konsep* atasnya. Inilah paragraf menarik *MBJ*[168] § 36 di mana Nietzsche dengan lengkap mengajukan pemahamannya tentang apa itu *Kehendak Kuasa*.

> "Jika tidak ada satu hal pun yang 'diberikan' kepada kita sebagai nyata kecuali dunia *affekt* dan hasrat, jika kita tidak bisa turun atau naik menuju realitas apa pun kecuali insting-insting—karena yang namanya pemikiran sebenarnya hanyalah hubungan mutual antarinsting—bisakah kita bertanya-tanya apakah apa yang ada itu tidak *cukup* untuk memahami, memahaminya dari apa yang mirip dengannya yaitu apa yang disebut dunia mekanis [atau 'material']? Memahaminya, maksudku bukan memahaminya sebagai ilusi, 'penampakan', 'representasi' dalam arti Berkeley dan Schopenhauer. Tetapi, memahaminya dalam arti sebagai realitas yang sama sederajat dengan nafsu-nafsu kita, sebagai

168 Buku *PBM*, hlm. 44–45.

bentuk paling primitif dari dunia *affekt*, di mana apa saja yang membedakan diri dan menstrukturkan diri dalam dunia organis [tentu saja entah itu menjadi lebih murni atau menjadi lebih lemah] tinggal dalam sebuah kesatuan luas. Memahaminya sebagai semacam hidup instingtif di mana semua fungsi organis autoregulasi, asimilasi, nutrisi, eliminasi, dan pertukaran saling terikat secara sintetis; semacam *prabentuk* dari kehidupan? Secara definitif, bukan hanya pertanyaan itu yang bisa diajukan, tetapi semangat *metode* itu sendiri mengharuskannya. Tidak menerima keberagaman jenis kausalitas selama kita belum bisa puas dengan satu kausalitas dengan mendorongnya sampai konsekuensi yang terakhir [menurutku, sampai ke absurditas], itulah moral sebuah metode yang padanya kita tidak berhak melepaskan diri darinya; 'definisinya', begitu kata seorang matematikus. Pada akhirnya, pertanyaannya adalah mengetahui apakah kehendak benar-benar kehendak yang bergerak, seandainya kita percaya pada sebuah kausalitas kehendak. Jika jawabannya afirmatif—dan sebenarnya, di dasar kepercayaan kita akan kausalitas kehendak yang ada adalah kepercayaan kita pada kausalitas itu sendiri—kita *harus* mencoba mengajukan hipotesis kausalitas kehendak sebagai satu-satunya hipotesis yang ada. Tentu saja, 'kehendak' itu hanya bisa bertindak atas 'kehendak' lainnya, dan bukan atas suatu 'materi' [atas 'syaraf-syaraf' misalnya]. Singkatnya, kita harus mengandaikan bahwa di mana pun kita mengenali sebuah 'efek' di situ kita berurusan dengan sebuah kehendak yang bekerja pada kehendak. Kita harus mengandaikan bahwa semua proses mekanis sejauh memanifestasikan suatu energi memang menghasilkan sebuah energi dari kehendak, sebuah efek dari kehendak. Akhirnya, dengan mengandaikan bahwa hipotesis seperti itu cukup untuk menjelaskan seluruh hidup instingtif kita—bahwa hidup instingtif adalah pencabang-cabangan bentuk fundamental kehendak—; tentang kehendak kuasa, tesis *saya*,—dengan mengandaikan bahwa

> kita bisa mengumpulkan semua fungsi organis itu pada kehendak kuasa dan melihat dalam kehendak kuasa solusi atas masalah generasi dan nutrisi—ini adalah satu-satunya problem—kita lalu bisa mengkualifikasikan *semua* energi yang bertindak itu sebagai *kehendak kuasa*. Dunia yang dilihat dari dalam, dunia yang didefinisikan dan diperlihatkan lewat 'karakter inteligibelnya', itu tidak lain dan tidak bukan adalah 'kehendak kuasa'".

Nietzsche memakai konsep kausalitas—karena lewat konsep itulah pemikiran kita terstrukturkan untuk memahami—guna menjelaskan tesisnya yang tidak mudah, untuk meng*kata*kan bagaimana mekanisme realitas bergerak. Konsep kausalitas ia gunakan dan ia perluas, ia tawarkan untuk dipahami secara lain. Demi semangat *metode*, demi sebuah *definisi* yang menghendaki sebuah *cause*, supaya kita bisa membayangkan apa yang diomongkan, Nietzsche menggunakan konsep kausalitas. Hal itu tidak bisa dihindari. Di depan pertanyaan 'mengapa' mau tidak mau pemikiran harus berhenti di sebuah 'sebab akhir'. Ini adalah prinsip *non regresi tanpa henti* yang mau tidak mau harus diterapkan oleh pikiran manakala ia mulai berpikir. Tanpa prinsip ini, pemikiran tidak akan pernah mulai karena tidak pernah memiliki titik pijak. Bila 'sebab' dari sebuah 'mengapa' bergerak mundur (regresi) tanpa henti, pemikiran hanya akan sibuk bergerak mundur tanpa pernah bertitik pijak untuk mulai berpikir guna menangkap atau menyimpulkan sesuatu. Dalam *semangat* metode seperti itulah, *Kehendak Kuasa* bisa dipandang secara kausal. Hanya, kausalitas *Kehendak Kuasa* bukanlah seperti sebab akhir yang biasa dibayangkan. Sebab ia bukanlah titik pijak pejal yang *fixed*. *Kehendak Kuasa* sebagai *cause*, harus dipahami bukan seolah-olah seperti *cause* eksterior yang bertindak atas sesuatu yang menimbulkan *effect* eksterior. *Kehendak Kuasa* adalah *cause* sejauh *effect*nya juga pada kehendak itu sendiri. Ia adalah sebuah sebab yang tidak mampat, yang bergerak. Ia adalah sebuah *identitas yang bergerak*, yang mengandungi dalam dirinya

sendiri pluralitas, di mana kesatuan identitas yang muncul selalu bersifat *sementara* karena ia tunduk pada dinamika tegangan antar unsur tanpa henti-hentinya. Ia adalah energi yang bertindak, sebuah *prabentuk* kehidupan yang bergerak, bercabang-cabang untuk memunculkan kehidupan, singkatnya, ia adalah sesuatu yang *belum jadi*, yang senantiasa bergelut dan bergumul untuk memunculkan sebuah kehidupan. Lepas bahwa prabentuk ini lalu memunculkan hidup yang sakit dalam diri budak (hidup *dekaden*) atau hidup yang sehat dalam diri tuan (hidup *ascenden*), *Kehendak Kuasa* ada di situ. Pembicaraan tentang *Kehendak Kuasa* tak terlepaskan dari analisis genealogis (yang kemudian menunjukkan kelemahan atau kekuatan diri seseorang). Prabentuk kehidupan yang selalu dalam proses, yang menstrukturkan diri, membedakan diri, semacam hidup instingtif yang membuat orang memiliki akses pada sesuatu bukan pertama-tama lewat pengetahuan (konsep) melainkan semacam *flair* (*feeling*) intuitif dan instingtif (orang bisa "mencium" bau dekandensi atau bau kegembiraan di depan hidup).

Ia adalah yang terintim dari kehidupan dan realitas, bukan karena ia menjadi *cause* akhir atau dalang segala yang ada, melainkan karena ia membuat kita *paham akan realitas dan kehidupan itu sendiri*: bahwa realitas dan hidup adalah gerak menaik dan menurun, pencabangan dan pertumbuhan tanpa henti, proses dominasi dan subordinasi. Dominasi atas pluralitas yang terfiksasi pada satu titik akan menghentikan proses pencabangan, sehingga realitas dan hidup termiskinkan dan memasuki *degenerasi*. Sebaliknya, proses *generasi* adalah dominasi diri yang mampu melupakan dan menciptakan dominasi secara baru, berani masuk dalam arus gerak pertarungan antar unsur yang plural dan kaotis, yang adalah realitas itu sendiri. *Kehendak Kuasa* adalah esensi apa yang ada, bukan dalam arti metafisis atau kausal, melainkan dalam arti *konsep*nya Nietzsche. Dengan demikian, dari dirinya sendiri *Kehendak Kuasa* tidak menjelaskan apa-apa tentang realitas, karena ia tidak mewakili realitas, dan ia memang tidak berpretensi untuk

itu, tetapi toh ia berguna untuk membuat kita paham akan adanya gerakan terus-menerus dalam hidup dan realitas yang selalu lolos dari kesempitan kacamata antropomorfis kita. *Kehendak Kuasa* dipakai Nietzsche sejauh berguna untuk meng*kata*kan cara dia memahami realitas.

Martin Heidegger, filsuf besar abad 20 yang berhasil menaikkan derajat Nietzsche dari sekadar penyair atau sastrawan ke tataran filsafat memiliki optik khusus dalam membahas *Kehendak Kuasa*. Heidegger dengan amat serius memberi struktur dan membahasakan ulang Nietzsche secara sangat filosofis. Bahkan, ia mampu menunjukkan betapa Nietzsche adalah *metafisikus* terakhir. Nietzsche adalah pengakhir sejarah Filsafat Barat yang tidak lain adalah sejarah pelupaan akan *Ada* (*Sein*). Tanpa sembunyi-sembunyi, Heidegger mengatakan bahwa bacaannya atas Filsafat Nietzsche ada di bawah horizon bukunya *Sein und Zeit*: "Usaha penafsiran berikut ini tidak akan memuaskan kecuali berangkat dari titik tolak pengalaman fundamental *Sein und Zeit*".[169] Dalam skema bacaan metafisis tersebut, apa itu *Kehendak Kuasa*? Dengan mengutip beberapa tulisan Nietzsche dari buku yang tidak pernah diterbitkan oleh Nietzsche sendiri (berjudul *Kehendak Kuasa*), bagi

---

169 Bacaan Martin Heidegger atas Nietzsche bisa ditemukan dalam "La Métaphysique de Nietzsche", *Nietzsche II par Martin Heidegger,* Paris: NRF-Editions Gallimard—terjemahan ke bahasa Prancis tahun 1971 oleh Pierre Klossowski dari judul asli *Nietzsche,* Günther Neske Verlag, 1961. Uraian Heidegger tersebut ditemukan pada halaman 209: "L'essai suivant d'interprétation ne saurait être médité de façon satisfaisante qu'à partir de l'expérience fondamentale de *l'Être et le Temps*. Elle consiste dans la perplexité, sans cesse croissante, mais en certains endroits peut-être s'élucidant, face à l'événement unique, à savoir que dans l'histoire de la pensée occidentale dès le commencement l'être de l'étant a été sans doute pensé, que la vérité de l'être en tant qu'Etre demeure cependant non pensée et qu'elle n'est pas seulement refusée au penser, mais que la pensée occidentale en tant que la métaphysique dissimule proprement, bien qu'à son insu, l'événement de ce refus." Di sini selain menunjukkan subordinasi Nietzsche kepada *Sein und Zeit,* Heidegger juga memperlihatkan bahwa Nietzsche pun tidak lolos dari "pelupaan akan Ada" yang merupakan karakteristik metafisis Filsafat Barat.

Heidegger, *Kehendak Kuasa* adalah karakter fundamental untuk *Ada*.

Sejalan dengan cara berpikir tradisi metafisis Barat sejak Platon sampai Nietzsche sendiri, maka karakter intim realitas (atau *Ada*) menurut Nietzsche adalah *Kehendak Kuasa* tersebut. Bila Platon berhasil menelorkan *Idea* sebagai karakter dasar realitas, Aristoteles menemukan doktrin substansi, serta agama-agama mengatakan Tuhan sebagai yang terdasar sekaligus tertinggi dari realitas (*Ada*), maka *Kehendak Kuasa* nietzschean juga berada dalam logika penjelasan realitas yang sama.

Kehendak Kuasa *tidak* ditafsirkan oleh Heidegger sebagai hasrat untuk mendominasi sebagaimana hasrat tersebut secara niscaya terkait dengan kata 'kehendak' itu sendiri. Khas dalam pemikiran Heidegger, *Kehendak Kuasa* adalah *l'être de l'étant (the Be of being/s)*, atau *Ada dari adaan-adaan*. Maksudnya *Kehendak Kuasa* nietzschean adalah *esensi seluruh Ada*.[170] Praktis, dengan menganggapnya sebagai belum lepas dari pola pikir "memikirkan Ada dalam kaitannya dengan adaan"—*Sein* sebagai pengasal seluruh *seindes* lainnya—Nietzsche masih metafisis. Ia belum memikirkan apa yang baru dimulai Heidegger: yaitu Ada (*to on*) *qua* Ada.

---

170 Martin Heidegger, *ibid.*, hlm. 212, mengutip buku *Kehendak Kuasa* no. 693: "Apa itu Kehendak Kuasa? Ia adalah '*la plus intime essence de l'Etre*', 'esensi paling intim dari Ada'." Sebenarnya dari definisi ini, Nietzsche tidak mengatakan *Kehendak Kuasa* sebagai '*Ada* dari *adaan*', melainkan 'esensi paling intim dari *Ada*' (bukan esensi paling intim dari *adaan*)! Tetapi, Heidegger langsung menafsir paragraf tersebut dalam konteks sejarah Filsafat Barat yang selalu jatuh dalam relasi produktif antara yang inteligibel dan sensibel, antara ide dan realitas. Filsafat Barat yang metafisis selalu berusaha mencari produser di balik fenomen. Platon menamainya *eidos*, Aristoteles menamainya *energeia*, dan akhirnya Nietzsche pun dimasukkan di situ dengan *Kehendak Kuasa*nya! Lihat artikel Françoise Dastur, "Heidegger", dalam *Histoire de la Philosophie III*, *vol 1*, Paris: Gallimard, 1974, hlm. 609.

Heidegger menafsirkan metafisika Nietzsche lewat lima kata kunci yang bersifat saling terkait: *Kehendak Kuasa*, Nihilisme, *Kekembalian Abadi Yang Sama*, *Manusia Yang Melampaui*, dan *Keadilan*. Setiap *grundworte* (kata kunci) memiliki artinya secara otonom, tetapi setiap kata kunci bertautan satu sama lain dengan pusat kata kuncinya *Kehendak Kuasa*. Dan menurut Heidegger, model berpikir metafisis ini (dengan sebuah *Ada* yang menjadi kunci untuk semua *adaan*) sama dengan esensi Metafisika secara umum yang dikritik oleh Heidegger sebagai sumber aspirasi modern yang berujung pada penguasaan alam dan bumi. Nietzsche tidak lolos dari kecenderungan umum Metafisika yang sudah dimulai sejak Platon.[171]

Zaman devaluasi nilai lama, ketika semua cara menilai dunia berdasarkan sebuah *Hinterwelt* (dunia bayang-bayang dalam bentuk *Idea*, Tuhan) runtuh, membuat manusia masuk dalam *Nihilisme*. Tetapi, situasi ini tidak menghabisi kekuatan *Kehendak Kuasa*. Ia masih terejawantahkan dalam situasi baru, yang dalam bahasa Nietzsche adalah proyek penilaian kembali semua nilai-nilai. *Destruksi* atas nilai kuno membuat Nietzsche mesti mengusulkan sebuah *konstruksi* nilai baru. Dan persis, dengan proyek transvaluasi atas nilai-nilai (*values*) lama inilah *esensi sebuah nilai* masih ada dalam pemikiran Nietzsche. Bagi Heidegger, Nihilisme nietzschean tidak pernah menjadi "pemikiran tentang yang nihil".[172] Nihilisme hanyalah fase transisi menuju sebuah nilai baru. Jika bersamaan

---

171 Bdk. Arno Münster, "La philosophie de la Volonté de puissance dans le jugement de Heidegger", *Nietzsche et le Nazisme*, Paris: Editions Kimé, 1995, hlm. 101–102.

172 Jean Beauffret, "La pensée du rien dans l'oeuvre de Heidegger" (1964), dalam buku *De l'existentialisme à Heidegger: Introduction aux philosophies de l'existence*, Paris: Librarie philosophique J. Vrin, 2000, hlm. 109, menunjukkan pemikiran Heidegger tentang yang nihil dalam *Sein und Zeit* § 53. Jean Beauffret juga menyatakan preferensi Heidegger kepada Leonardo da Vinci yang pernah mengatakan: "*infra le grandezze delle cose che sono infra noi, l'essere del nulla tiene il principato*" (di bawah kebesaran hal-hal yang ada di antara kita, yang memiliki primasi adalah *ada dari kekosongan, l'essere del nulla, l'être du rien*).

dengan destruksi nilai lama maka manusia lama juga harus dilampaui, maka muncullah *Manusia Yang Melampaui*. Ia adalah esensi historis Nihilisme, *transformasi manusia lama ke manusia yang tertransformasi secara baru*, yang berpikir secara baru atas dasar nilai baru: *Kehendak Kuasa*. Jadi, manusia yang memiliki hubungan khusus dengan *Kehendak Kuasa* dan *Kekembalian Abadi Yang Sama*, adalah dia yang menghidupi zaman baru setelah Nihilisme. Dalam skema heideggerian tersebut, *Kehendak Kuasa* menjadi titik engkel paling inti dari Filsafat Nietzsche. Pada prinsip dan nilai baru *Kehendak Kuasa* inilah kunci Metafisika Nietzsche dijabarkan oleh Heidegger.

Sebagai pembalik Platon, karena Filsafat Nietzsche adalah sebuah *reversed Platonism*, Nietzsche tidak lolos dari logika platonisian. Nietzsche adalah metafisikus terakhir.[173] Di mata Heidegger, Filsafat Nietzsche akhirnya toh jatuh dalam pengoposisian antara *Wahre Welt* (dunia sejati) dengan *Scheinbare Welt* (dunia selubung), atau antara *Welt* (dunia) dengan *Nichts* (kekosongan). Oposisi *à la* Metafisika ini, di mata Heidegger, tampak dalam pelalaian Nietzsche atas pemikiran atas yang nihil. Masuk di situ, dalam afirmasi kepada kehidupan, *Nietzsche cenderung menghindari kematian. Padahal, bagi Heidegger, kekosongan (nihil)* bersifat konsitutif bagi *Ada*, sama sebagaimana kematian bersifat konstitutif bagi *ada di sana* (*being there*, *Da-sein*). Dengan begitu, di mata Heidegger, Nietzsche adalah *der Zügelloste Platoniker*, platonis yang paling fanatik, yang tak lain merupakan *der letzte Metaphysiker*, metafisikus yang terakhir.[174]

---

173 Martin Heidegger, "La Métaphysique de Nietzsche", hlm. 211, menyatakan bahwa dengan Nietzsche terjadilah "pencapaian terakhir Metafisika Barat".

174 Lihat Jean Beauffret, dalam artikel "Heidegger vu de France" (1969) dalam buku *De l'existentialisme à Heidegger: Introduction aux philosophies de l'existence*, Paris: Librarie philosophique J. Vrin, 2000, hlm. 137. Dalam artikel lain "Rencontre avec Heidegger" (1981), Jean Beauffret, yang pertama kali bertemu dengan Heidegger di Todtnauberg, Black Forest, pada September 1946, dan merupakan tokoh yang mengintrodusir Heidegger ke Prancis, memberi uraian bagaimana pewahyuan kekosongan (*nihil*)—yang

Proyek awal Heidegger adalah melampaui Fenomenologi dan Metafisika. Dua cara berpikir tersebut selain memikirkan *Ada* dalam kerangka relasi *tekné* melalui pembedaan dunia inderawi dan dunia inteligibel, juga mencampuradukkan secara ambigu *Ada* terakhir sebagai sekaligus "pengasal terakhir" dan "bersifat ilahi". Ambiguitas wacana *Ada* (*to on*) yang dipikirkan seperti itulah yang membuat Heidegger membuat kritik *onto-theo-logi*. Artinya, wacana atau pola pikir (*logos*) tersebut mengidentifikasi *to on* terakhir sebagai pengasal, sekaligus bersifat ilahi (*theos*). Heidegger menginginkan sebuah Ontologi Fundamental yang memikirkan *Ada* sebagai *Ada*, bukan *Ada* dalam kaitan produktifnya dengan *adaan* tertentu. Di matanya terdapat *beda ontologis* antara *Ada* dalam dirinya sendiri dengan *adaan* (*being*).

Heidegger mencari sebuah *Ursprünglichkeit* (keasalian dari mana segalanya menyeruak muncul), pencarian akan *Be qua Be, Sein qua Sein*, *Ada* qua *Ada*. Memang semua *beings* muncul berkat *Be*, semua ada muncul berkat *Sang Ada*. Tetapi, menurut Heidegger, selama ini tidak ada pemikiran yang pernah memikirkan *Ada* qua *Ada* itu sendiri tanpa hubungan apa pun dengan *adaan-adaan* di dunia ini. Mengapa? Karena menurut Heidegger, meski *beings* (*adaan-adaan*) memang muncul dari *Be* (Ada), toh *Be* (Ada) *dalam dirinya sendiri* tidak pernah terekspresi habis dalam *adaan-adaan* tersebut. *Be* (Ada) adalah dimensi *lethe* (tersembunyi, terlupakan) dari *a-letheia* (kebenaran dalam arti ketaktersembunyian). Dan persis, Filsafat dari zaman Platon sampai Nietzsche hanya terokupasi dengan

dibahasakan dalam istilah *angoisse, Angst,* kegelisahan eksistensial yang adalah kematian itu sendiri—sangat mendasar dalam pemikiran Heidegger. Heidegger menulis: "dans la nuit claire du rien que révèle l'angoisse, c'est là seulement que commence à percer la manifesteté originelle de l'étant comme tel: qu'*étant* il y ait, et non pas rien" (pada malam cerah ketiadaan yang mewahyukan kegelisahan, hanya pada saat itulah manifestasi asali dari *adaan* mulai menampakkan dirinya: yaitu bahwa *adaan* itu ada dan bukannya tiada). Pemikiran tentang ketiadaan bagi Heidegger adalah usaha raksasanya untuk menjawab "pourquio y a-t-il quelque chose plutôt que rien, mengapa sesuatu ada daripada tidak ada?" Bdk. buku *De l'existentialisme,* hlm. 166–167.

dimensi *aletheia* dari realitas. Setiap kali Filsafat menemukan kebenaran (*aletheia*) maka kebenaran itu adalah Idea, substansi, Roh Absolut atau Kehendak Kuasa. *Ada* sejauh tersingkapkan (*a-letheia*) dianggap sebagai yang paling ultima dalam pemikiran. Dan dengan demikian, menurut Heidegger, justru Filsafat Barat melupakan dimensi *lethe* dari *Be*. Oleh karena itu, menurut Heidegger, Filsafat adalah *sejarah pelupaan Ada*. Filsafat harus ditinggalkan, dan kita mesti memasuki wilayah *pemikiran*. Sebuah cara berpikir baru tentang *Ursprünglichkeit* hanya dimungkinkan oleh pertanyaan primordial (*Urfrage*) tentang *Ada qua Ada*. Dan persis di sini Heidegger mengalami kesulitan. Selama bahasa Barat (yang berakar dari Yunani dan Latin) masih merupakan bahasa metafisis—karena bahasa-bahasa ini mau tak mau menggantungkan diri pada *estin, esse, essere, ser, être, be, Sein*—maka cara berpikir di Barat selalu mengungkapkan dirinya secara metafisis! Pemikiran yang diproposisikan Heidegger begitu orisinal, primordial, asali, dan mendasar, sedemikian rupa sehingga bahasa pun akhirnya kesulitan untuk mengungkapkannya. Heidegger mengusulkan sebuah *meditative thinking* (yang merupakan pelampauan atas Metafisika produktris yang bertumpu pada *calculative thinking*). Ia sendiri akhirnya menyilang kata *Sein* untuk mengungkapkan masalah asali terdasar *pemikiran* yang hendak ia ajukan. Dalam *Zur Seinsfrage* (*Tentang Pertanyaan Mengenai Ada*) kata *Sein* ia silang, karena hanya dengan cara begitulah ia bisa mengajukan 'beda ontologis' yang mau ia ungkapkan ketika memikiran *Ada qua Ada*, dan bukan *Ada* sejauh dikaitkan dengan *adaan-adaan*. Pada pengembangan teori tentang *Ada* yang tak mungkin terungkapkan dengan bahasa metafisis Barat inilah Heidegger mengembangkan semacam "theologi kata-kata puitis".[175]

---

175 Bdk. Jeanne Hersch, *Etonnement philosophique,* hlm. 423. Jeanne Hersch memperlihatkan bahwa Heidegger memiliki hubungan khusus dengan bahasa. Begitu tinggi ia menilai bahasa, sehingga Heidegger terkenal sebagai pencipta istilah-istilah baru untuk mengajukan pemikirannya (misalnya dari kata *bergen,* dengan bantuan awal dan akhiran Jerman, ia bisa membentuk kata-

Strategi bacaan Heidegger adalah mengesensialkan Nietzsche untuk akhirnya mengkotakkannya dalam Metafisika. Sama seperti seluruh pemikiran lainnya sebelum dirinya (Heidegger), ia melihat pemikiran Nietzsche bersifat metafisis karena masih berkutat pada sebuah prinsip dasar (*Kehendak Kuasa*). Selama ada sesuatu yang bersifat inti murni dalam sebuah pemikiran, di situ Heidegger mendeteksi adanya identitas pejal metafisis yang siap memaksakan kehadirannya (*presentisme*) dalam sebuah kebenaran korespondensi. Heidegger *mengabaikan dengan sadar* bagaimana Nietzsche bersusah payah menjelaskan bahwa ungkapannya tentang *Kehendak*, tentang *Kehendak Kuasa*, atau lebih luas lagi, tentang *konsep* dan *kata* adalah ungkapan yang semata-mata *ungkapan terbatas* untuk meng*kata*kan sesuatu yang plural, khaotis, kompleks, dan sebenarnya *tak* ter*kata*kan. Bahasa, bagi Nietzsche, adalah Metafisika rakyat. Meski begitu, Nietzsche tahu bahwa bahasa perlu dan berguna bagi komunikasi. Dan dari kesadaran akan guna utiliter selubung (*kata*, bahasa), sekaligus kesadaran bahwa selubung ilusif hanyalah penyelubungan sementara untuk sesuatu yang lebih men*dalam*, maka Nietzsche pernah mengatakan: *hiduplah di permukaan, secara mendalam*. Dalam tegangan itulah kiranya *Kehendak Kuasa*, atau pem*bahasa*an Filsafat Nietzsche harus ditempatkan.

4. Genealogi Michel Foucault

Dalam konteks bahasa ini, salah satu filsuf besar kontemporer yang banyak mendapatkan inspirasi dari Nietzsche adalah Michel

---

kata baru *verbergen, Verborgenheit, Entborgenheit, Unverborgenheit, Verberung,* dll.). Dua penyair ulung yang menjadi *klangenan* Heidegger adalah Nietzsche dan Hölderlin. Sedemikian khusus ia menaruh perhatian pada bahasa puitis, sehingga ia senang "bermain dengan kata-kata", dan puas bermain dengan kata untuk membicarakan realitas. Dan persis di situ Jeanne Hersch mengkritik permainan kata heideggerian yang "memiliki kejelasan aneh karena justru menggelapkan, *l'étrange clarté obscurcissante*", dan membuat ia lupa pada tanggung jawab dalam sejarah (bdk. hlm. 414, 417).

Foucault.[176] Dia mengatakan bahwa: "*le langage ne dit pas exactement ce qu'il dit*, artinya, bahasa tidak mengatakan secara persis apa yang dia katakan".

Dengan pernyataan itu, Foucault melihat Nietzsche sebagai pemikir yang memproposisikan sebuah proses tafsir tanpa batas. Justru karena bahasa tidak pernah eksak mewakili sebuah makna atau realitas, maka bahasa terbuka bagi sebuah pemaknaan tanpa batas. Maka, terkenal juga ucapan Foucault lainnya: "*Tout est toujours déjà une interprétation*, artinya, semuanya selalu sudah merupakan interpretasi".

Dalam ekstase arus interpretasi seperti itu maka tidak mungkinlah mengatakan *ada*nya subjek. Kategori subjek itu sendiri sudah terbelit sedemikian rupa dalam pusaran interpretasi,

---

176 Menurut Didier Eribon dalam biografinya tentang *Michel Foucault (1926–1984)*, hlm. 47–48 dan 72, Foucault cukup terlambat mengenal Nietzsche. Seperti para filsuf akademis besar Prancis pada umumnya, Foucault menjalani formasi filosofis awalnya di École Normale Supérieure (sebuah sekolah negeri yang elite). Mengikuti formasi klasik, ia mendalami Platon, Kant, dan Hegel. Seperti kaum muda Prancis umumnya saat itu, Foucault juga membaca Marx secara serius. Berkat pengantar Alphonse de Waelhens, sejak tahun 1942 Foucault mulai mengenal Heidegger yang pemikiran-pemikirannya akan sangat memengaruhinya. Skripsi akhir (*mémoire*) yang ia buat pada bulan Juni 1949 berjudul "Konstitusi Sebuah Transendental dalam Fenomenologi Roh Hegel". Nietzsche dikenal Foucault baru tahun 1953. Menurut kesaksian Maurice Pinguet, Foucault mulai mengenal Nietzsche saat ia berlibur musim panas di pantai Civitavecchia, Italia (Didier Eribon mengutip artikel "Maurice Pinguet, *Les Années d'apprentissage*. *Le Débat*, Septembre–Novembre 1986, no. 41, hlm. 129–130). Meski cukup lambat, Foucault mengakui *bahwa Nietzschelah yang benar-benar memengaruhi dirinya daripada Heidegger.* Berikut pengakuan Foucault dalam wawancara tanggal 29 Mei 1984: "J'ai commencé à lire Hegel, puis Marx et je me suis mis à lire Heidegger, racontera-t-il à la fin de sa vie, en évoquant ses années de formation. J'ai encore ici les notes que j'avais prises sur Heidegger au moment où je le lisais—j'en ai des tonnes —et elles sont autrement importantes que celles que j'avais prises sur Hegel ou Marx. Tout mon devenir philosophique a été déterminé par ma lecture de Heidegger. Mais je reconnais que c'est Nietzsche qui l'a emporté […] Ma connaissance de Nietzsche est bien meilleure que celle de Heidegger; il n'en reste pas moins que ce sont des expériences fondamentales que j'ai faites. Il est probable que si je n'avais pas lu Heidegger, je n'aurais pas lu Nietzsche" (Didier Eribon mengutip dari *Le Retour de la morale, Interview de Michel Foucault, Les Nouvelles littéraires*, 28 juni 1984. Teks ini diterbitkan setelah kematian Foucault).

sedemikian sehingga tidak mungkin ia di-*ada*-kan. Dari dirinya sendiri subjek sudah merupakan interpretasi, artinya, ia mengambang terserak di arus tanpa batas. Ia adalah ilusi-tipu-tipu gramatikal belaka. Foucault mengutip Nietzsche yang mengatakan: "*Nous croirons en Dieu, tant que nous croirons dans la grammaire*, artinya, kita percaya kepada Tuhan sama sebagaimana kita percaya pada tata bahasa". Dengan demikian, mengikuti pemikiran Nietzsche yang ditafsir seperti itu, filsafat Perancis tahun 60-an merayakan kematian subjek, dan dengan itu, akhir Humanisme.[177]

Subjek, Tuhan, atau apa pun yang menyiratkan *kehadiran* sebuah makna dinyatakan mati oleh Foucault. Menurut Foucault, Nietzsche mengkritik semua pemikiran yang berpretensi berbicara tentang *kehadiran sesuatu yang dalam* secara ideal. Sebuah *kedalaman* yang dianggap sebagai sesuatu yang murni pada dirinya sendiri, yang ideal, yang biasa disebut kebenaran, menurut Foucault, sudah ditiadakan Nietzsche. Baginya, Nietzsche adalah yang "membalikkan kedalaman" yang mengawali "penemuan bahwa yang namanya kedalaman hanya permainan dan lipatan permukaan belaka".[178]

---

177 Ide paragraf ini diambil dari pendapat Jean-Michel Besnier dalam *Histoire de la Philosophie Moderne et Contemporaine/1*, hlm. 522–524, yang mengomentari artikel Michel Foucault berjudul "Nietzsche, Freud, Marx" yang disampaikan dalam kongres Royaumont tahun 1964. Teks lengkap pendapat Foucault tentang interpretasi adalah: "Si l'interprétation ne peut jamais s'achever, c'est tout simplement qu'il n'y a rien à interpréter. Il n'y a rien d'absolument premier à interpréter, car au fond, tout est déjà interprétation, chaque signe est en lui-même non pas la chose qui s'offre à l'interprétation, mais interprétation d'autres signes." Memang, kalau ingin mencari justifikasi dari teks Nietzsche, ada teks *posthumous* yang mengatakan "tidak ada fakta-fakta, hanya interpretasi-interpretasi" (*Fragments Posthumes, XII, 7* [60]). Hanya, menurut penulis, sudah jelas juga bagi Nietzsche bahwa *tidak* semua interpretasi sederajat: ada interpretasi *dekaden*, ada pula yang *ascenden*.

178 Kutipan ini diambil dari artikel "Nietzsche, Freud, Marx", dalam *Nietzsche*, Colloque de Royaumont, hlm. 195. Teks ini dicetak ulang dalam *Dits et écrits, 1954–1988*, Vol 1: *1954–1969*, hlm. 564–579. Kutipan lengkap pernyataan Foucault adalah sebagai berikut: "Je pense en particulier à ce long débat que Nietzsche n'a cessé d'entretenir avec la profondeur. Il y a chez Nietzsche une critique de la profondeur idéale, de la profondeur de conscience, qu'il dénonce comme une invention des philosophes ; cette profondeur serait

Menurut Foucault, apa saja yang menyangkut *kedalaman*, misalnya pertanyaan tentang *telos*, tentang makna di balik tanda, yang berbunyi "untuk apa semua ini" mendapatkan napas terakhirnya pada figur *Manusia Terakhir*. Ia yang hidup dalam Dekadensi dan Nihilisme, yang percaya bahwa dengan matinya Tuhan berarti bangkitnya kemanusiaan baru, ternyata terus-menerus berdukacita dengan hilangnya horizon makna. Ia tidak tahu harus menghendaki apa lagi kecuali mengakhiri kehendaknya sendiri. Ia ingin sebuah akhir, ia memasuki kebosanan hidup. Bagi Foucault, solusi Nihilisme bukan pada *Manusia Terakhir* yang tertipu oleh ketidakpercayaannya sendiri, melainkan pada *Manusia yang Melampaui* yang menurutnya adalah figur yang hendak merebut kembali "dunia yang hilang, dan makna tanah" dengan *Kehendak Kuasa*nya. Dalam arti inilah Michel Foucault merangkul antihumanisme yang diproposikan Nietzsche:

> "[…] Tuhan dan manusia saling bertalian, di mana kematian Tuhan sinonim dengan musnahnya manusia; dan janji *Manusia yang Melampaui* terutama berarti kedatangan dengan segera kematian manusia […]".

Antihumanisme yang dikibarkan di sini artinya hendak menunjukkan kematian sebuah tipe Humanisme (yang dibangun atas dasar Tuhan) *sekaligus* janji akan sesuatu yang sama sekali baru yang atas dasarnya "Filsafat kontemporer bisa mulai lagi berpikir".[179]

---

recherche pure et intérieure de la vérité. Nietzsche montre comment elle implique la résignation, l'hypocrisie, le masque (…) C'est, au sens strict, le renversement de la profondeur, la découverte que la profondeur n'était qu'un jeu et un pli de la surface". Jacques Le Rider, dalam *Nietzsche en France*, hlm. 214, melihat dalam pernyataan ini penolakan Foucault atas apa pun yang berbau *kedalaman* dalam pemikiran Nietzsche.

179 Lihat Jean-Michel Besnier, hlm. 525. Di sini Besnier mengutip dua buku tulisan L. Ferry et A. Renaut, *La Pensée 68*, Paris: Gallimard, 1985, dan *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris: Grasset, 1991. Kedua penulis kontemporer yang disebut terakhir menjustifikasi analisis mereka dengan mengutip apa yang dikatakan Michel Foucault sendiri dalam *Mots et les Choses*, Paris: Gallimard, 1966, hlm. 353: "Peut-être de l'Anthropologie, auquel sans doute est vouée la pensée contemporaine, dans l'expérience de Nietzsche : à travers une

Berpikir secara baru, itulah salah satu sumbangan pemikiran yang diberikan Foucault kepada Filsafat kontemporer. Cara berpikir lama yang mendasarkan diri pada Humanisme theis menurut Foucault sudah dimatikan oleh Nietzsche. Tuhan sudah mati, dan dengan demikian mati pula manusia. Dan melampaui dukacita resah *Manusia Terakhir* yang cenderung bunuh diri, Foucault melihat bahwa intuisi Nietzsche tentang *Manusia yang Melampaui* menunjukkan masih mungkinnya *berpikir secara baru* tentang manusia, tentang subjek.

Maka menarik untuk bertanya, apa arti subjek, individu, manusia menurut Foucault? Untuk itu pendapat dan tulisan Foucault sendiri tentang subjek harus diperiksa. Ketika ditanya tentang sumbangan pokok filsafat Nietzsche, Foucault menjawab bahwa "Nietzschelah yang menekankan bahwa relasi kekuasaan adalah fokus umum wacana filosofis [...]. *Nietzsche is the philosopher of power*, seorang filsuf yang berusaha memikirkan kekuasaan tanpa harus membatasi dirinya dalam batas-batas teori politis." Dengan demikian, untuk membicarakan *subjek* foucaultian mau tidak mau harus diletakkan dalam *pemahaman Foucault tentang apa itu kekuasaan*. Sebelum subjek ini dibicarakan, relevan juga mengutipkan pernyataan lain yang dibuat Foucault dalam wawancara yang sama. Saat Foucault memberikan opini pribadinya tentang macam-macam interpretasi yang beredar tentang Nietzsche, ia berkomentar:

> "Kehadiran Nietzsche saat ini makin lama makin penting saja. Tetapi, saya *capek* dengan orang-orang yang mempelajari Nietzsche hanya untuk menghasilkan komentar-komentar

---

critique philologique, à travers une certaine forme de biologisme, Nietzsche a retrouvé le point où l'homme et Dieu s'appartiennent l'un à l'autre, où la mort du second est synonyme de la disparition du premier, et où la promesse de surhomme signifie d'abord et avant tout l'imminince de la mort de l'homme. En quoi Nietzsche, nous porposant ce futur à la fois comme échéance et comme tâche, marque le seuil à partir duquel la philosophie contemporaine peut recommencer à penser."

> yang mirip dengan apa yang dibuat untuk Hegel dan Mallarmé. Bagi saya sendiri, saya menggunakan para penulis yang saya sukai. Satu-satunya sumbangan yang valid untuk pemikiran sekaliber Nietzsche adalah menggunakannya, mendeformasinya, membuatnya menggeram dan protes. Dan jika para komentator kemudian mengatakan saya sebagai setia atau tidak setia pada Nietzsche, *that is of absolutely no interest*".[180]

Orisinalitas dan kebesaran pemikiran Foucault tampak dalam keberaniannya yang terakhir: perkara setia atau tidak setia pada pemikiran seorang inspirator, soalnya memang bukan di situ. Sama halnya dengan Nietzsche yang tidak suka dengan para imitator, ia mengatakan bahwa orang hanya bisa mengikuti orang lain dengan menjadi dirinya sendiri. Dalam arti itu posisi Foucault sangat nietzschean. Sekaligus harus dipahami bahwa dalam arti itu pula, pemahaman Foucault atas Nietzsche adalah pemahaman foucaultian yang *tidak mesti* selaras dengan Nietzsche! Di sinilah batas untuk kritik yang akan dibuat dalam menilai *creative fidelity*

---

180 Kutipan wawancara ini bisa ditemukan dalam "Prison Talk" (interviewer: J.-J. Brocher) dalam buku Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, Edited by Colin Gordon, New York: Pantheon Books, 1980, hlm. 53. Teks lengkap wawancara adalah sebagai berikut: *Tanya*: "What about Nietzsche? It seems to me that his presence, diffuse but growing, has finally come to figure in contemporary thought over the last ten years or so as an opposition to the hegemony of Marx." *Jawaban Foucault*: "Nowadays I prefer to remain silent about Nietzsche. When I was teaching philosophy I often used to lecture on Nietzsche, but I wouldn't do that any more today. If I wanted to be pretentious, I would use 'the genealogy of morals' as the general title of what I am doing. It was Nietzsche who specified the power relation as the general focus, shall we say, of philosophical discourse—whereas for Marx it was the production of relation. Nietzsche is the philosopher of power, a philosopher who managed to think of power without having to confine himself within a political theory in order to do so. Nietzsche's contemporary presence is increasingly important. But I am tired of people studying him only to produce the same kind of commentaries that are written on Hegel or Mallarmé. For myself, I prefer to utilise the writers I like. The only valid tribute to thought such as Nietzsche's is precisely to use it, to deform it, to make it groan and protest. And if commentators then say that I am being faithful or unfaithful to Nietzsche, that is of absolutely no interest."

(kesetiaan kreatif) ide-ide foucaultian mengenai subjek yang *umumnya* diasalkan *begitu saja* sebagai nietzschean. Kritik yang dibuat harus bermain *di antara* konfrontasi tafsir yang berbeda mengenai Nietzsche *dengan* penghargaan atas pemikiran orisinal setiap pemikir.

Foucault melihat individu dalam kaitannya dengan kekuasaan. Ia memahami kekuasaan sebagai relasi kekuatan-kekuatan yang berada *beyond* pemahaman kekuasaan dalam teori-teori politik. Apa artinya? Kekuasaan dipahami Foucault secara nominalistik, kekuasaan bukan sebuah kata benda, bukan sebuah entitas pejal yang bisa dipegang. Kekuasaan hanyalah peng*kata*an dari multiplisitas jaringan relasi kekuatan-kekuatan.[181] Dalam skema foucaultian, Nominalisme di sini menunjuk bahwa di balik nama tidak ada entitas pejal apa pun. Kekuasaan bukanlah suatu *property* yang bisa dimiliki, misalnya, oleh kelas dominan. Kekuasaan bukanlah sesuatu yang bisa didapatkan berkat *lawfulness* dan *rightness* sebagaimana dipahami teori politik normal, melainkan sesuatu yang sinis: ia adalah mekanisme dan strategi jaringan kekuatan yang tidak bisa direduksi dalam sebuah representasi hukum.

Pemahaman tradisional melihat kekuasaan secara pejal seperti itu, dan ini berkaitan persis dengan pemahaman tradisional tentang subjek. Subjek dipahami seolah-olah sebagai entitas substantif,

---

181 Keith Ansell-Pearson, "The Significance of Michel Foucault's Reading of Nietzsche : Power, the Subject, and Political Theory", *Nietzsche: A Critical Reader* (edited by Peter R. Sedgwick), Blackwell Publishers, 1996, hlm. 16 dan 17, menulis bahwa: "Foucault's understanding of power is entirely nominalistic: power (*le pouvoir*) in the substantive sense does not exist (ia mengutip Foucault dari *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, Harvester Press, 1980, hlm. 198). Instead, Foucault focuses our attention on the exercise of power where 'power' denotes not a property or a possession belonging to a dominant class, sovereign or state, but rather points to a strategy referring to a multiplicity of force relations." Kekuasaan bagi Foucault adalah "the name one attributes to a complex strategical situation in a particular society (ia mengutip *The History of Sexuality, I*, Penguin 1979, hlm. 93)."

sudah jadi, yang dengan kemampatannya *bisa menambahkan* pada dirinya sebuah *property* lain, yaitu kekuasaan. Sebagaimana halnya kekuasaan adalah *produksi*[182] jaringan kekuatan, maka untuk Foucault subjek tidak pernah sebuah *founding subject*. Dalam hal ini, subjek justru *hasil produksi* relasi kekuatan yang adalah kekuasaan. Dengan demikian, prioritas subjek atas kekuasaan, dalam skema foucaultian dibalik: kekuasaanlah yang memiliki prioritas atas subjek.[183]

Memang, untuk Foucault *founding subject* sudah mati. Era baru adalah era pemahaman manusia di luar Tuhan agama maupun Metafisika. Manusia, bagi Foucault, adalah *efek* dari sebuah jejaring relasi kekuatan. Pada dirinya sendiri, manusia tidak memiliki konsistensi pejal apa pun. Ia tidak dihadiri oleh sesuatu. Ia hanyalah sekadar nama, sekadar efek, sekadar hasil relasi-relasi kekuatan, sekadar *produksi* kekuasaan.

Produksi kekuasaan bukan hanya subjek manusia, tetapi juga melingkupi apa yang disebut wacana tentang kebenaran dan pengetahuan pada umumnya. Di balik omongan tentang kebenaran dan pengetahuan, atau tepatnya di balik kehendak akan kebenaran (*will to truth, volonté de vérité*) dan kehendak akan pengetahuan (*will of knowledge, vouloir-savoir*) yang ada adalah sebuah *will to power* (secara spesifik dalam konteks foucaultian artinya *kehendak kekuasaan*). Dan dengan menafsir *MBJ* § 19 Foucault mendefinisikan *kekuasaan* sebagai relasi dominasi (*Herrschafts-*

---

182 Keith Ansell-Pearson, *ibid.*, hlm. 17, menyatakan bahwa Foucault menolak pemahaman kekuasaan yang hanya secara negatif: kekuasaan sebagai *prohibition*, *exclusion*, *rejection*, *obstruction* sebagaimana dibuat oleh *juridical model of understanding power*. Kekuasaan bagi Foucault bersifat produktif. Salah satu produk dari jaringan relasi kekuatan (kekuasaan) adalah *human subject*.

183 Keith Ansell-Pearson, *ibid.*, hlm. 21, menyebutkan bahwa pembalikan prioritas tersebut bisa ditemukan dalam wawancara Foucault *Philosophy, Politics, Culture. Interviews and Other Writings 1977–1984*, London: Routledge, 1988, hlm. 24.

Verhältnissen), sebuah jenis relasi yang *bersifat imanen* di dalam multiplisitas relasi-relasi kekuatan.

Dengan demikian, makin jelas bahwa bagi Foucault, manusia, kebenaran, atau pengetahuan, atau apa pun yang ada adalah produksi (hasil, *efek*) dari *relasi dominasi* yang inheren dalam pluralitas relasi kekuatan (kekuasaan): "*power is everywhere, not because it embraces everything, but because it comes from everywhere*".[184]

Bersama Foucault, muncullah kesadaran baru bahwa subjek manusia ternyata bukanlah sebuah entitas pejal yang otonom dan teremansipasi, melainkan *hanya produksi* dari sebuah kekuasaan. Yang memunculkan subjek adalah berbagai macam relasi kekuatan dalam bentuk relasi dominasi, dengan kata lain, hasil *disiplin*. Dinamika kekuasaan yang sama memproduksi kebenaran sebagai efek,[185] pengetahuan sebagai efek.

Pemahaman subjek sebagai sebuah entitas pejal, sebuah substrat dasar yang padanya lalu bisa ditambahkan macam-macam, ditolak Foucault. Subjek *en soi* dan metafisis tidak ada. Yang ada adalah subjek hasil produksi kekuasaan. Untuk ide ini, kutipan dari *Genealogi Moral I* § 13 bisa dijadikan dasar. Di situ, Nietzsche menolak pengandaian metafisis tentang adanya substrat netral

---

184 Keith Ansell-Pearson, *ibid.*, hlm. 19, mengutip ucapan tersebut dari *History of Sexuality I*, hlm. 93.

185 Dalam wawancara "Truth and Power" yang ditemukan dalam buku Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, Edited by Colin Gordon, New York: Pantheon Books, 1980, hlm. 131, Foucault mengatakan pendapatnya tentang apa itu kebenaran: "The important thing here, I believe, is that truth isn't outside power, or lacking in power: contrary to a myth whose history and functions would repay further study, truth isn't the reward of free spirits, the child of protracted solitude, nor the privilege of those who have succeeded in liberating themselves. Truth is a thing of this world: it is produced only by virtue of multiple forms of constraint. And it induces regular effects of power. Each society has its regime of truth, its 'general politics' of truth: that is, the types of discourse which it accepts and makes function as true; the mechanisms and instances which enable one to distinguish true and false statements, the means by which each is sanctioned; the techniques and procedures accorded value in the acquisition of truth; the status of those who are charged with saying what counts as true."

yang pejal: "Tidak ada substrat seperti itu; tidak ada sebuah *being* di balik sebuah tindakan [...]; 'pelaku tindakan' hanyalah sebuah fiksi yang ditambahkan pada tindakan itu sendiri—tindakan itu sendiri adalah segalanya".[186]

Dari konsepsi semacam inilah, Foucault menolak kemungkinan adanya Leviathan, figur politis yang berdaulat mutlak yang dimunculkan Hobbes untuk menghentikan *bellum omnium contra omnes* yang melanda keadaan alamiah manusia. Jika proyek para teoretisi politik cenderung mencari-cari bagaimana sebuah-kehendak-bersama bisa disuling dari keberagaman-kehendak-warga negara, dalam Hobbes figurnya adalah Leviathan, proyek Foucault adalah persis kebalikannya. Ia mencari *bagaimana subjek dibentuk* secara bertahap dan progresif lewat beragam relasi-relasi kekuatan dan dominasi yang ada. Subjek Leviathan yang muncul dari kekosongan yang tiba-tiba mengatasi seluruh subjek lainnya dan merepresentasikan kehendak umum dipandang secara terbalik oleh Foucault. Baginya, subjek tidak muncul dari kekosongan, ia dibentuk dan dimunculkan dari jejaring relasi dominasi yang ada di sekitarnya. Foucault menolak adanya subjek liberal yang otonom, dan dengan itu memiliki *sense of responsibility*. *Founding subject* yang seolah-olah subtrat netral seperti itu tidak ada. Yang ada adalah subjek-hasil-produksi jejaring relasi dominasi di sekitarnya. Apakah pemikiran Foucault lalu menihilkan kebebasan dan subjektivitas?

---

186 Keith Ansell-Pearson, *ibid.*, hlm. 20, mengutip teks *Genealogi Moral* di atas. Kutipan lengkapnya adalah sebagai berikut: "A quantum of force is equivalent to a quantum of drive, will, effect—more, it is nothing other than precisely this very driving, willing, effecting and only owing to the seduction of language (and of the fundamental errors of reason which are petrified in it) that conceives and misconceives all effects as conditioned by something that causes effects, by a 'subject', can it appear otherwise. For just as the popular mind separates the lightning from its flash and takes the latter for an *action*, for the operation of a subject called lightning, so popular morality also separates strength from expressions of strength, as if there were a neutral substratum behind the strong man, which as *free* to express strength or not to do so. But there is no such substratum; there is no 'being' behind doing, effecting, becoming; the 'doer' is merely a fiction added to the deed—the deed is everything."

Bagi kaum foucaultian, yang dinihilkan *hanyalah* kebebasan dan subjektivitas dalam arti modern (yang menangkap subjek sebagai memiliki *ke-dalam-an en soi* metafisis, yang menangkap kebebasan seolah-olah sebagai entitas pejal yang bisa ditambahkan pada sebuah substrat netral). Dalam jawaban itu implisit diandaikan bahwa ada kebebasan dan subjektivitas baru yang ditawarkan Foucault! Cara berpikir baru tentang subjektivitas dan kebebasan itu seperti apa? Bagaimana Foucault sendiri meng-*aju*-kan proposisinya tentang subjek dan kebebasan?

Dalam kuliah yang diberikan Foucault tanggal 14 Januari 1976,[187] Foucault mengaitkan *power* (kekuasaan) dengan individu sebagai berikut ini:

> "Kekuasaan harus dianalisis sebagai sesuatu yang bersirkulasi […] Ia tidak bisa dilokalisir di sini atau di situ, ia tidak pernah berada di tangan seseorang […] Kekuasaan bekerja dan berlaku seperti jejaring organisasi. Individu-individu bukan hanya bersirkulasi di benang-benang jaring tersebut, secara bersamaan mereka dikenai dan menjalankan kekuasaan tersebut. Individu-individu bukan hanya target

187 Bdk. Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, artikel "Lecture two: 14 January 1976", Edited by Colin Gordon, New York: Pantheon Books, 1980, hlm. 116. Teks lengkap uraian Foucault adalah: "*Power must be analysed as something which circulates, or rather as something which only functions in the form of a chain. It is never localised here or there, never in anybody's hands, never appropriated as a commodity or piece of wealth. Power is employed and exercised through a net-like organisation. And not only do individuals circulate between its threads; they are always in the position of simultaneously undergoing and exercising this power. They are not only its inert or consenting target; they are always also the elements of its articulation. In other words, individuals are the vehicles of power, not its points of application. The individual is not to be conceived as a sort of elementary nucleus, a primitive atom, a multiple and inert material on which power comes to fasten or against which it happens to strike, and in so doing subdues or crushes individuals. In fact, it is already one of the prime effects of power that certain bodies, certain gestures, certain discourses, certain desires, come to be identified and constituted as individuals. The individual, that is, is not the vis-à-vis of power; it is, I believe, one of its prime effects. The individual is an effect of power, and at the same time, or precisely to the extent to which it is that effect, it is the element of its articulation. The individual which power has constituted is at the same time its vehicle.*"

> pasif yang menerima begitu saja; mereka juga merupakan elemen-elemen artikulasi kekuasaan. Dengan kata lain, individu-individu adalah kendaraan kekuasaan, bukan target aplikasi kekuasaan. Individu bukanlah sebuah nukleus elementer, atom primitif, ragam materi yang *inert* yang padanya kekuasaan datang mengekangnya atau padanya kekuasaan menimpanya dan dengan begitu ditundukkan dan dihancurkan oleh kekuasaan. […] Individu bukanlah sesuatu yang *berhadap-hadapan* dengan kekuasaan, saya yakin, individu adalah efek-efek utama kekuasaan. Individu adalah efek kekuasaan, dan pada waktu yang bersamaan, atau persisnya justru karena ia adalah efek seperti itu, ia adalah elemen artikulasi kekuasaan. Pada waktu bersamaan individu yang diadakan oleh kekuasaan adalah kendaraan baginya."

Di sini perlu dicermati pernyataan bahwa individu hanyalah efek kekuasaan. Sebagai efek, ia bukan hanya target pasif, melainkan juga berperan aktif mengartikulasikan kekuasaan yang membentuknya. Dengan demikian, subjektivitas dengan peran aktif (kebebasan dalam arti ikut berperan) *ada*. Hanya, subjektivitas dan kebebasan yang ada itu tidak dalam arti metafisis melayang-layang seolah-olah kalis dari jerat kekuasaan yang pertama-tama membentuknya. Subjek dan kebebasan *ada* sejauh ia terperangkap dalam lingkup kekuasaan; mereka ada justru karena di*ada*kan oleh kekuasaan. Sebaliknya, subjek dan kebebasan sejauh *di luar* jaring kekuasaan *tidak ada*. Subjek yang melampaui dan mampu menarik diri keluar dari jerat relasi dominasi *tidak ada*, dan kebebasan dalam arti mengambil jarak dan keluar dari libatan jejaring kekuasaan yang menyetirnya *tidak ada*. Cara berpikir baru Foucault menunjukkan bagaimana subjek yang biasanya dilihat sebagai identitas pejal, ternyata adalah efek dari relasi dominasi jaringan kekuatan-kekuatan. Dan subjek seperti itu tidak pernah menjadi hakim bebas nilai, karena ia terlibat dalam jaring relasi dominasi kekuatan-

kekuatan, sehingga kebebasannya pun terletak dalam kerangka relasi dominasi tersebut. Primasi angkuh subjek diruntuhkan dan ditaruh pada tempatnya yang sebenarnya oleh Foucault, yaitu dalam libatan jaring relasi dominasi antar ragam kekuatan.

Jika pemikiran Foucault direkonstruksi, *pertama*, pada diri Nietzsche Foucault menemukan bahwa *fokus utama wacana filosofis* adalah tentang *power* (kekuasaan). Dan *power* ini dipahami bukan sebagai sebuah entitas metafisis, melainkan sebagai relasi dominasi dalam jaringan relasi-relasi kekuatan. Artinya, pembahasan Foucault atas *realitas* dipusatkan pada kompleksitas jaringan relasi dominasi yang adalah *power* tersebut. Kalau ada sebuah awal dari realitas, bagi Foucault, awal tersebut bukanlah satu hal pejal melainkan multiplisitas relasi dominasi antar kekuatan (katakanlah, awal-awal yang diskontinu). Primasi yang diberikan *power* dalam arti seperti itu memang bisa saja diasalkan pada Nietzsche dalam doktrinnya tentang *Kehendak Kuasa* (*Kehendak Kuasa* sebagai inti terdalam realitas yang adalah upaya dominasi di antara unsur-unsur plural penyusunnya). Dengan menempatkan pluralitas relasi dominasi kekuatan-kekuatan sebagai awal, Foucault hendak memberikan intuisinya yang *kedua*—yang juga diasalkan kepada Nietzsche—yaitu kritik pada *Metafisika kehadiran* yang mengatakan bahwa seolah-olah dalam manusia ada hadir jiwa pejal murni yang terlepas dari tubuhnya, seolah-olah dalam realitas bisa kita temukan sebuah *being* inti sebagai unsur konstitutifnya, seolah-olah dalam bahasa ada makna di balik kata, dan dalam sejarah ada *origin* (asal-usul asali) metafisis.

Pembahasan atas kekuasaan (*power*) secara *genealogis* seperti di atas membawa Foucault pada kritik atas Metafisika kehadiran (*presentisme*) dan afirmasi akan keragaman awal-awal dalam apa yang biasanya disebut secara naif sebagai *origin*. *Genealogi*, menurut Foucault adalah: "abu-abu, teliti dengan hal-hal kecil, dan dengan

sabar bersifat dokumenter. Genealogi bekerja di ladang perkamen-perkamen yang campur aduk dan saling berlibatan ..."[188]

Tugas seorang genealog, menurut Foucault, adalah melawan klaim sejarawan (*historian*) yang sejarahnya terobsesi dengan asal-usul asali. Genealogi tidak mencari asal-usul dalam arti esensi atau kontinuitas (benang merah) kejadian-kejadian dalam sejarah. Justru "rahasia yang hendak disingkap oleh Genealogi adalah bahwa tidak ada esensi atau kesatuan orisinal yang harus ditemukan".[189] Dan lebih penting daripada kritik untuk presentisme Metafisika tradisional, metode Genealogi hendak menyingkap *kerja kekuasaan* yang ada di balik segala sesuatu: "Foucault mengatakan bahwa *awal-awal* historis itu bersifat rendahan, dalam arti (...) tertawa mengejek dan ironis. Genealogi tidak berusaha menegakkan pondasi-pondasi epistemologis yang istimewa, tetapi lebih hendak menunjukkan bahwa *asal-usul* dari apa yang kita anggap rasional, pembawa kebenaran, berakar dalam dominasi, penaklukan, hubungan kekuatan-kekuatan atau dalam satu kata, kuasa".[190]

---

188 Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", *Language, Counter-Memory, Practice* (edited by Donald F. Bauchard), Oxford: Blackwell, 1977, hlm. 139–164 (teks ini terbit pertama kali dalam *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris: PUF, 1971, hlm. 145–172). Kutipan lengkap halaman 139 adalah: "*Genealogy is gray, meticulous, and patiently documentary. It operates on a field of entangled and confused parchments, on documents that have been scratched over and recopied many times.*" Sebuah aktivitas yang tidak sederhana, karena "*requires patience and a knowledge of details and it depends on a vast accumulation of sources. […] In short, genealogy demands relentless erudition*" (hlm. 140).

189 Dalam Kata Pendahuluan "Sekilas Mengenal Michel Foucault" oleh A. Widyarsono untuk buku *Disiplin Tubuh: Bengkel Individu Modern* (Michel Foucault) yang disadur oleh P. Sunu Hardiyanto, pada halaman 14–15 dikatakan: "[…] Genealogi tidak mencari *asal-usul* untuk menangkap esensi sesuatu, atau untuk menemukan beberapa benang merah yang telah berkembang dalam sejarah. Rahasia yang mau disingkap oleh Genealogi adalah bahwa tidak ada esensi atau kesatuan orisinal yang harus ditemukan. Jika Genealogi menyelidiki *awal-awal*, maka yang dicarinya adalah aksiden-aksiden, kesempatan-kesempatan, kejutan-kejutan, kemenangan-kemenangan yang tidak tetap dan kuasa."

190 *Ibid*, hlm. 15. Untuk analisis ini, pada hlm. 18, A. Widyarsono mengutip Habermas dari bukunya *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991, hlm. 297–298, yang mengatakan bahwa: "satu-satunya yang benar adalah kuasa yang selalu muncul dalam topeng yang baru melalui

Primasi kekuasaan dalam pemikiran foucaultian mencuat keluar lewat bagaimana ia menggenealogi segala sesuatunya sebagai *efek* dari mekanisme kerja kekuasaan tersebut. Kalau ada sesuatu yang bersifat *original*, pada Foucault, itu adalah *power*. Hanya, *power* di situ bukanlah sebuah entitas metafisis melayang-layang, melainkan sebuah relasi dominasi dari jaringan relasi kekuatan-kekuatan. Karena kekuasaan sebagai *origin* dipahami sebagai multiplisitas relasi-relasi, maka yang namanya *origin* di mata Foucault juga hanyalah *awal-awal plural tanpa kontinuitas* yang bekerja dalam mekanisme relasi dominasi anonim.

Dengan demikian, bila sejarah kaum *historian*—artinya skema tradisional modernitas yang ditolak—berpretensi menemukan sebuah awal pejal metafisis dan bersifat kontinyu, maka Genealogi menyimpulkan sebaliknya: yang ada adalah awal-awal diskontinyu. Bila yang pertama membuat sang sejarawan berjarak karena mengkontemplasikan periode luhur, figur tinggi, ide abstrak, dan individu paling murni; sebaliknya sejarah seorang genealog akan menemukan keterserakan dan ragam perbedaan sebuah periode dekaden yang kadang membingungkan, campur aduk dan memalukan.

Aktivitas *erudit* (sebuah kerja ilmiah yang rigor) Genealogi foucaultian menemukan kekuasaan sebagai *dari mana* segala sesuatunya muncul. Dari intuisi bahwa pluralitas awal-awal campur aduk merupakan yang sejatinya *dari mana* segala sesuatunya muncul, penemuan ini pada gilirannya mendiskualifikasi subjek otonom. Subjek foucaultian adalah dia yang dibentuk dan dimunculkan oleh relasi anonim antar kekuatan (kekuasaan) sekaligus dia yang menjadi kendaraan artikulasi kekuasaan. *Dari mana* segala sesuatunya muncul adalah kekuasaan, dialah yang memiliki primasi. Status subjek (atau apa pun lainnya) disekunderkan sebagai efek.

---

perubahan proses-proses penundukan yang anonim".

Berhadapan dengan skema Foucault yang seperti itu, masalah pokok yang bisa ditanyakan berkaitan dengan pemikiran Nietzsche yang menjadi objek diskusi buku ini adalah: mengapa *power* (kekuasaan) dilihat sebagai sesuatu yang *begitu saja bersifat eksternal* dari subjek, sesuatu yang melingkupi, menjerat, bahkan yang meng-konstitusi-nya, artinya memiliki primasi *atas* subjek? Mengapa begitu? Jawabannya barangkali karena menurut Foucault *in the beginning it was power*, pada mulanya yang ada adalah kekuasaan. Berkat dinamika internal jejaring kekuasaan tersebut lalu muka bumi dipenuhi berbagai hal, salah satunya adalah subjek.

Pemberian primasi pada sebuah *kekuasaan eksternal yang secara anonim* memunculkan segala sesuatu ini problematis saat dihadapkan dengan pemikiran Nietzsche. Apalagi bila metode genealogis yang mengusut *dari mana* segala sesuatunya muncul, kemudian berujung pada penomorduaan subjek, atau secara provokatif bisa dikatakan, pematian subjek. Subjek terperangkap sedemikian rupa dalam jejaring kekuasaan, sehingga meski subjek dalam kadar tertentu menjadi kendaraan pelestarian kekuasaan, toh ia tetap saja sekadar *efek* sekunder dari kekuasaan anonim eksternal tersebut. Ini problematik, karena pendapat ini persis berhadapan dengan banyak pemikiran Nietzsche tentang pemberian *style* atau gaya pada realitas yang mengandaikan secara niscaya sebuah *diri* seniman, atau subjek yang utuh.

Nietzsche menawarkan cara pandangnya yang baru tentang dunia berangkat dari pelampauan atas teori kehendak schopenhauerian. Dalam skema genealogis foucaultian, *dari mana* segalanya muncul, bagi Nietzsche ada pada *kehendak*. Tetapi, ini juga harus diberi catatan: Nietzsche *tidak* berkehendak *menjelaskan* realitas, realitas tak bisa dijelaskan oleh hasrat antropomorfis kita akan kausalitas. Dalam arti itu, Genealogi foucaultian secara diam-diam masih berpretensi menangkap sebuah *cause*: *power* adalah *dari mana* segala sesuatunya muncul. Bagi Nietzsche, *kata* kehendak hanyalah

kata yang terlambat, hanya selubung berguna untuk meng-*kata*-kan pluralitas sentimen yang saling berupaya mendominasi satu sama lainnya. Oleh karena tidak berpretensi menghadirkan apa-apa, *kata* hanya bersifat utiliter, dan tidak perlu disalahpahami sebagai *cause*. *Kata* hanya mau meng-*kata*-kan realitas, vitalitas, hidup itu sendiri yang adalah pluralitas campur aduk dan berwarna abu-abu. *Yang inti* adalah realitas itu sendiri. Yang merupakan *kedalaman* adalah realitas itu sendiri yang senantiasa membuka diri untuk di-*kata*-kan dan pada waktu bersamaan menyembunyikan diri serta lolos dari penjara *kata*.

Mengikuti tegangan antara *kedalaman* (makna) dan permukaan (*kata*) yang masih dipelihara oleh Nietzsche, maka strategi Foucault yang membuang *kedalaman* demi selubung *kata* adalah strategi *hiper nietzschean*. Menuduh *kedalaman* sebagai *begitu saja* bersifat metafisis dan menyimpulkan bahwa yang ada adalah pluralitas kaotis adalah strategi yang menghilangkan kontradiksi yang hendak dipertahankan Nietzsche. Bagi Nietzsche, realitas adalah dua-duanya, ia adalah jurang dan permukaan, ia adalah *kedalaman* dan selubung, keduanya ada, manusia hidup di antara keduanya. Bukankah memberi status primer pada pluralitas (permukaan) hanyalah ujung ekstrem lain dari kesalahan yang hendak dikritik: memberi status primer pada *kedalaman*? Keduanya sama-sama salahnya. Keduanya sama-sama berpretensi bisa menangkap dan menjelaskan realitas secara ultim. Bagi Nietzsche, entah seseorang itu theis atau ateis: keduanya adalah ekstrem-ekstrem yang harus didiagnosis, keduanya adalah simtom yang harus diperiksa secara genealogis. Soalnya *bukan* pada isi doktrin Metafisika itu sendiri (presentisme, Metafisika kehadiran, *causa sui*) atau pada doktrin sebaliknya, melainkan soal terpokok selalu berkaitan dengan *kebutuhan untuk percaya* pada diri si manusia yang *menghendaki* doktrin tersebut. Dengan kata lain, soalnya adalah kecacatan atau keutuhan kehendak. Itulah yang disebut *Genealogi*, kali ini menurut versi Nietzsche. *Genealogi* nietzschean memperlakukan

semua isi omongan kepercayaan sebagai *simtom* atas keterserakan atau keberlimpahan hidup. Dari ide (pemikiran) pisau Genealogi nietzschean akan mengiris masuk ke soal *kehendak*. Dan pemeriksaan Nietzsche sang fisio-psikolog ini akan menghasilkan gradasi tipe manusia: manusia *melemah* (*dekaden*) atau manusia *menguat* (*ascenden*). Tipe manusia yang dihasilkan bukanlah ras sosiologis tertentu. Tipologi budak dan tuan pun bisa ditemukan dalam diri satu manusia yang sama. Dalam diri seseorang ada yang menguat, tetapi ada pula yang melemah, dalam diri satu orang ada yang bersifat tuan sekaligus budak. Gradasi dari keduanyalah yang menentukan bahwa seseorang akhirnya lebih bersifat tuan daripada budak, atau sebaliknya.[191]

Ujung analisis genealogis nietzschean berbicara tentang *derajat-derajat manusia*. Ini sangat berbeda dengan Genealogi foucaultian yang secara *strict* mematikan manusia, menjadi manusia sekadar *efek* kekuasaan, sekunder terhadap kekuasaan. Analisis Nietzsche justru mengandaikan adanya manusia, adanya subjek. Sebagai filsuf tabib, Nietzsche hendak mendiagnosa tipe-tipe manusia di balik ajarannya tentang Agama, Ateisme, Metafisika, atau A-Metafisika. Penyelidikan atas *idée fixe*—dalam hal ini *idée fixe* bisa jadi berujud fiksasi pada ide metafisis tetapi juga bisa berujud pada fiksasi pa-

191 Lihat Frederick Copleston, *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy. Part II*, New York: Image Books, hlm. 175–176. Ia memperlihatkan dengan jelas bahwa hasrat budak dan hasrat tuan ditemukan dalam diri *satu orang yang sama*. Umpamanya, kita bisa melihat bahwa dalam diri kita ada dua tendensi berikut ini: *yang satu* cenderung menciptakan nilai secara baru, kreatif tanpa sentimen reaktif kepada apa dan siapa pun. Di sini orang berani tampil beda bukan karena dia benci pada yang sama, melainkan karena ada keberlimpahan energi dari dirinya yang menggelegak ingin dikeluarkan dalam bentuk tampil beda tersebut. Ia tampil beda karena ingin tampil beda. Ia menciptakan *trend* baru tanpa motif ingin mengalahkan orang lain atau ingin melawan arus apa pun. Ia tidak tergantung pada penilaian orang. Tetapi ada saatnya, *yang kedua*, kita butuh musuh dari luar supaya bisa tampil beda. Kita butuh suasana, atmosfer persaingan dan pendapat orang lain untuk bisa menampilkan perbedaan kita. Di sini insting melemah. Kita butuh penilaian orang lain, merasa hebat bisa dinilai positif, dan merasa jatuh bila dinilai negatif. Pemaksaan reaktif perbedaan sebagai topangan diri akhirnya berujung pada dua ekstrem: atau angkuh berlebihan atau minder habis-habisan. Di titik ini kita tidak menguasai diri kita sendiri, kita lemah.

da ide non metafisis—sebagai simtom menyingkapkan keutuhan atau kecacatan kehendak. Dan dari situ, derajat tipologis manusia terungkapkan.

Lebih daripada distingsi manusia budak atau manusia tuan, Genealogi nietzschean memperlihatkan bahwa soal lebih pokoknya adalah melihat gradasi menaik (*ascenden*) atau menurunnya (*dekaden*) manusia. Distingsi budak tuan bisa jadi menyesatkan bila tidak dipahami dengan persis. Menyesatkan bila dipahami seolah-olah tipe budak adalah tipe tanpa *Kehendak Kuasa*, dan sebaliknya, tipe tuan adalah tipe yang memiliki *Kehendak Kuasa*. Bagi Nietzsche, *Kehendak Kuasa* itu ada di mana-mana, sehingga budak pun memiliki *Kehendak Kuasa*. Dan *Kehendak Kuasa* dalam mekanisme budaklah yang justru membuat mereka dalam sejarah menang dan menguasai dunia. *Subjek yang mati*, yang menurun, adalah subjek yang ber-*Kehendak Kuasa* secara budak. Sebaliknya, subjek yang diimpikan Nietzsche, sang penari penuh keberanian adalah tipe yang ber-*Kehendak Kuasa* secara sedemikian rupa sehingga ia bisa dijuluki ningrat (*distinguished*). Tentang manusia yang bergradasi, yang berproses menaik atau menurun, ada dua tulisan darinya:

> "man is something which must be surpassed; man is *a bridge* and not a goal" dan "man is a rope stretched between animal and superman—*a rope over an abyss*".[192]

---

192 Dua kutipan dari Nietzsche itu diambil dari F. Copleston, *ibid.*, hlm. 188. Teks lebih lengkapnya dalam *Thus Spoke Zarathustra,* "Prologue", §§ 3–4, adalah:*"I teach you the superman. Man is something that shall be overcome. What have you done to overcome him? … All beings so far have created something beyond themselves; and do you want to be the ebb of this great flood, and even go back to the beasts rather than overcome man? What is ape to man? A laughing stock or painful embarrassment. And man shall be that to superman: a laughingstock or painful embarrassment. You have made your way from worm to man, and much in you is still worm. Once you were apes, and even now, too, man is more ape than any ape…. The superman is the meaning of the earth. Let your will say: the superman shall be the meaning of the earth…. Man is a rope, tied between beast and the superman—a rope over an abyss … what is great in man is that he is a bridge and not an end."*

Skema Genealogi nietzschean yang bertanya "apa yang dikehendaki sesungguhnya saat seseorang menghendaki sesuatu" membuat Nietzsche mengemukakan ajarannya tentang kehendak. Dari analisis kehendak, Nietzsche kemudian sampai ke gradasi manusia. Skema[193] berikut ini harus dipahami sebagai sebuah upaya peng-*kata*-an dari apa yang lolos dari kata, artinya, tidak memiliki pretensi kausalitas apa pun.

Titik perhatian utama Nietzsche adalah relasi dominasi (*Kehendak Kuasa*) yang secara internal ada di dalam diri manusia—yang secara niscaya kemudian memproyeksikan dirinya secara antropomorfis dalam hipotesis tentang esensi dunia sebagai *Kehendak Kuasa*. Oleh karena itu, bisa dipahami bahwa simpulan genealogisnya juga berujung pada subjektivitas manusia, dalam arti, penggambaran gradasi tipe subjek manusia. Tipe manusia menurun adalah tipe yang hendak menghentikan *flux becoming* dalam sebuah *unity* yang *fixed*. Ia mem-fiksasi *kosmos* yang ia capai dalam statusnya yang kekal.

Sebuah *kosmos* yang tercapai adalah sesuatu yang berguna, ia adalah *ilusi yang berguna*, yang menjawab kebutuhannya akan sebuah topangan, memberinya energi untuk hidup. Hanya, kehidupan yang dijalankan seperti itu adalah kehidupan yang menurun menuju ke kematian. Sedangkan, tipe *ascenden* adalah tipe yang senantiasa resah, yang meng-*chaos*-kan secara baru tiap hasil pencapaian sebuah *kosmos*. Ia adalah seniman agung yang tidak pernah puas dengan satu bentuk karya, kesenimanannya itu sendiri yang mendorongnya untuk selalu mencari bentuk baru. Ia tidak butuh topangan dan pegangan apa pun, dan dalam arti itu ia berada *di luar* skema kegunaan utilitaris. *Kehendak Kuasa* dalam dirinya senantiasa menghendaki lagi yang sama (*kosmos*) secara baru, ia adalah motor dari *Kekembalian yang Sa-*

193 Skema ini disarikan dengan mengikuti tafsir F. Copleston atas Nietzsche pada *ibid*., hlm. 182–183.

ma secara Abadi. Yang sama (*kosmos*) selalu kembali, tetapi secara baru (*kosmos* baru). Ia adalah tipe yang menaik, menguat, hidup secara penuh. Tipe ini ada hadir bersamaan dengan kecenderungan menurun dalam diri satu orang. Pada yang satu gradasi *ascenden* mungkin lebih besar dari yang *dekaden*, sedang pada yang lain mungkin sebaliknya. Dengan pemahaman seperti itulah baru bisa dikemukakan penyederhanaan distingtif tentang tipe tuan dan tipe budak dalam pemikiran Nietzsche. Tipe yang menaik, figur utamanya tampak dalam *Manusia yang Melampaui*. Ia adalah tipe yang senantiasa mentransformasikan dirinya tanpa henti di depan apa saja yang menimpanya, menghadapi realitas apa adanya. Ia sama sekali bukan *Herrenrase,*[194] konsep ras tuan yang positivistik dan naturalis serta mempromosikan kekuatan fisik alamiah dari Nazi. Menganggap *Manusia yang Melampaui* secara alamiah (*natural*) adalah pemahaman *contre sens* (persis berlawanan dengan yang dimaksudkan). Yang alamiah, yang natural, realitas adalah *chaos*, yang belum tersusun, belum di-*kosmos*-kan dengan *Kehendak Kuasa*. *Manusia yang Melampaui* nietzschean bukanlah tipe manusia yang menyerakkan dirinya dalam *chaos*, ia justru hendak mengatasi,

---

194 Jeanne Hersch, *Etonnement philosophique*, hlm. 376. Bandingkan juga uraian Yannis Constantinidès, *Nietzsche*, Collection "Prismes", Paris: Hachette, 2001, hlm. 12–14. Memang, dari pihak Nietzsche sendiri, ungkapan dalam *Genealogi Moral* I, § 11 tentang "*bête blonde*, binatang berambut pirang" justru menyediakan ruang kesalahpahaman. Ia menulis: "Di dasar ras-ras bangsawan seperti itu, jangan keliru atasnya, ada binatang pemangsa, *binatang berambut pirang* yang hebat yang haus rampasan dan kemenangan." Tetapi, ambiguitas seperti itu toh harus dihadapkan dengan konsistensi dari teks-teks lain yang lebih banyak, yang justru mengatakan sebaliknya. Apalagi surat yang ia kirim kepada Theodor—redaktur *Koran Antisemit*—Fritsch, tanggal 29 Maret 1887, dengan jelas menunjukkan kejijikan Nietzsche pada ideologi yang menempatkan "nilai ras" sebagaimana ia lihat di kalangan Nazi antisemit. Terhadap model tafsir yang suka mengekstrapolasi secara tidak wajar satu kutipan, Nietzsche sendiri mengumpamakan mereka itu seperti para serdadu penjarah. Ia menulis dalam *Manusiawi Terlalu Manusiawi II*, "Opini dan Ucapan Campur Aduk" § 137: "Para pembaca paling buruk dapat diibaratkan dengan cara kerja para serdadu penjarah: mereka mengambil ini atau itu sesuai kebutuhan mereka, mengotori dan mencampuraduk sisa-sisanya, lalu bersumpah serapah melawan semuanya."

memberi bentuk, mentransformasi, melampaui *chaos* demi sebuah *kosmos* yang tentatif.

Kembali ke diskusi dengan Foucault, tampak bahwa doktrin nietzschean tentang *kehendak* sebenarnya bukan hendak memproposisikan sebuah inti realitas. Bila Foucault menemukan bahwa *dari mana* segala sesuatunya muncul dalam nosinya tentang *power*, Nietzsche hanya berusaha membuat pemahaman bagaimana *will to power* bekerja dalam realitas dan *terutama* dalam diri manusia *secara internal*.[195] Dengan uraian seperti itulah, Nietzsche sama sekali tidak mengumumkan melulu kematian manusia, sekunderisasi manusia hanya sekadar efek dari *power*. Nietzsche menunjukkan kemungkinan-kemungkinan yang bisa muncul: ada yang menurun, tetapi ada juga yang menaik. Dan dalam dua tipe tersebut, kedua-duanya dengan *will to power* hendak mengatasi, mengatur, memberi *kosmos* atas jejaring plural kaotis yang ada di dalam dirinya dan di depannya.

Masalah inti Genealogi nietzschean adalah kritiknya atas *kualitas hubungan* manusia dengan apa pun yang ada di hadapannya. Pertanyaan "apa yang sesungguhnya kukehendaki saat aku menghendaki sesuatu" menunjuk pada pertanyaan *tentang derajat fiksasiku* pada yang dikehendaki tersebut. Genealogi tidak memedulikan aneka ragam isi doktrin, atau ragam objek kehendak. Itu semua hanyalah *simtom* untuk sebuah derajat kebutuhan akan

195 Bdk. Jeanne Champeaux, "Fatalisme et volontarisme chez Nietzsche", *Lectures de Nietzsche* (eds. Jean-François Balaudé dan Patrick Wotling), Paris: Livre de Poche-Librairie Générale Française, 2000, hlm. 183–184. Jeanne Champeaux menunjukkan referensi-referensi yang dibuat Nietzsche pada teori thermodinamika Clausius (yang diterbitkan tahun 1850 berjudul *Teori Mekanika Panas*). Intinya teori thermodinamika mengatakan bahwa *energi tetaplah konstan meski ia berubah-ubah.* Clausius berbicara tentang transformasi yang terjadi dalam sistem secara *internal,* dan transformasi itu ternyata tidak mengurangi atau menambah energi yang ada. Fragmen-fragmen *posthumous* tahun 1881 dari Nietzsche menyebut-nyebut teori ini (meski jelas juga bahwa Nietzsche sudah menolak pretensi kebenaran saintifik). Dengan demikian, pluralitas kaotis kekuatan yang saling mendominasi dan bertransformasi dalam *Kehendak* terjadi tanpa menambah atau mengurangi kekuatan itu sendiri. Ia terjadi secara *internal* di dalam *Kehendak* itu sendiri.

topangan yang secara internal ada di dalam diri subjek. Dan derajat itu tersingkapkan dari *cara menghendaki* yang dilakukan: apakah seseorang menghendaki kebenaran (atau ketidakbenaran) secara mati-matian atau secara sopan?

Isi Kehendak, Doktrin	**Kualitas Hubungan**	**Tipologi**
Bisa berujud kebenaran, ketidakbenaran, Theisme, Ateisme, makna, permukaan. *Satu kosmos* di sini sifatnya indiferen, *interchangeable*, bisa apa saja.	Derajat fiksasi seseorang dalam menghendaki sebuah kosmos atau 'isi' kehendak: mati-matian atau sopan santun?	Derajat ini menjadi penyingkap bagi kekuatan atau kelemahan, menaik atau menurunnya kehendak dalam diri subjek.

Sebagai pemikir atas kontradiksi, Nietzsche melihat bahwa realitas apa adanya adalah apa yang merangkumi kebenaran dan kesalahan, jurang dan permukaan, kedalaman dan selubung secara bersamaan. Justru cara berpikir yang hendak melepaskan realitas dari kontradiksi inherennya, yang berpretensi menemukan satu sisi sebagai inti dari keseluruhan, harus dicurigai sebagai *simtom* atas sesuatu yang sama sekali lain. Bila isi doktrin pikiran tersebut pada dirinya sendiri bersifat indiferen (bisa berujud doktrin tentang *kedalaman*, bisa berujud doktrin tentang permukaan atau apa pun), maka *cara menghendaki* pemikiran itulah yang mesti diperiksa: mengapa ia menghendaki bahwa realitas harus dipikirkan secara X dengan mati-matian?

Foucault mengekstremkan hipotesis Nietzsche tentang *Kehendak Kuasa* (relasi dominasi antar kehendak itu sendiri). Nietzsche hendak menjelaskan bagaimana mekanisme kehendak bekerja dengan *will to power* sebagai daya dalam kehendak itu sendiri yang bekerja dengan saling dominasi. Dari perhatian utamanya tentang manusia, Nietzsche kemudian meluaskannya ke realitas sebagai sebuah hipotesis untuk memahami realitas tanpa

pretensi kausalistik apa pun. Sementara Foucault, *will to power* nietzschean dijadikan *power* eksternal anonim yang menjelaskan *dari mana* segala hal muncul. *Power* itu bahkan memiliki primasi atas subjek, subjek hanyalah efek darinya. *Sekunderisasi manusia* inilah yang menjadi *poin* paling problematis[196] dari misi awal Foucault yang ingin memberikan cara baru memikirkan subjek manusia. Pada pihak Nietzsche, ia mengidealkan *Manusia yang Melampaui* (artinya ia sangat *concern* dengan manusia, subjektivitas). Hanya, subjektivitas ideal itu harus dilihat secara *subtil*. Nietzsche berbicara tentang figur Bayi untuk *Übermensch*, ia bicara tentang rasa sopan santun untuk para *filsuf yang berbeda*, ia juga memberi simbol penari di bibir jurang, ia adalah pengembara yang waspada dan bersikap *iya dan tidak* sekaligus di depan apa yang ada. Subjektivitas yang ditawarkan Nietzsche *melampaui* subjektivitas angkuh Singa dan subjektivitas kerdil Unta. Ia adalah *Bayi yang bermain*, pelupaan dan kepolosan, afirmasi kudus pada realitas apa adanya.

196 Keith Ansell-Pearson, hlm. 26–27, mengutip Foucault sendiri yang pada karya-karya akhirnya mengakui bahwa kosepsinya tentang subjek sebagai sekadar efek dari relasi *power* adalah: *"one of the major deficiencies of his thinking."*

V

Kematian Tuhan dan Horizon Baru

Potongan terakhir *GS* § 344 tentang *kebutuhan untuk percaya* dalam sains berbicara tentang situasi peradaban Nietzsche dan masa depannya:

> "Tetapi lalu harus bilang apa, jika itu semua semakin lama semakin terdiskreditkan, jika semuanya ternyatakan sebagai tidak ilahi, jika semua itu ternyata adalah kesalahan, kebutaan, kebohongan—dan jika Tuhan itu sendiri ternyatakan sebagai kebohongan kita yang paling awet?"

Seandainya apa yang selama ini dipercaya ternyata tidak bisa dipercaya lagi, apa yang akan terjadi? Dengan pertanyaan ini bukan berarti bahwa 'isi kepercayaan' adalah salah. Tidak. Kesalahan seperti itu pun terbukti *berguna* bagi kehidupan sebagaimana obat. Konteks lebih luas menunjukkan bahwa soalnya bukan pada isi kepercayaan itu sendiri yang salah, melainkan cara penghendakan atasnya secara mati-matian yang harus dikoreksi. Ini sama dengan pernyataan Nietzsche di tempat lain tentang kebenaran sebagai ilusi yang dilupakan bahwa ia ilusi. Kebenaran *qua* kebenaran tetap di sana. Manakala selubung ilusifnya disingkap, maka akan kelihatan bahwa masih ada sesuatu yang lain. Sayang, manusia terjebak dalam kelezatan ilusi sehingga justru mengekalkan ilusi tersebut sebagai kebenaran ultima. Toh, ia lezat dan terbukti berguna bagi kehidupan. Bukankah tidak salah bila akhirnya disadari bahwa *ilusi adalah ibu kebenaran*? Maksudnya, justru lewat perjalanan mengarungi ilusi satu ke ilusi lainnya manusia beranjak sedikit demi

sedikit menyadari kehadiran sang kebenaran itu sendiri. Bukan maksudnya lalu membuang begitu saja ilusi, dan jatuh dalam ilusi lain seolah-olah kebenaran tidak ada. *Poin*-nya adalah melanjutkan perjalanan peziarahan dengan kesadaran yang lebih mendalam dan tajam. Bersama Nietzsche, realitas seadanya disadari sebagai pluralitas kaotis yang selalu hanya menampakkan dirinya lewat selubung-selubung ilusif belaka. Selubung permukaan itu perlu dan diperlukan bagi kehidupan, hanya, yang harus diwaspadai adalah fiksasi pada selubung itu sendiri. Artinya, juga dituntut untuk tidak jatuh dalam fiksasi lain seolah-olah apa yang di balik selubung tidak ada. Manusia musafir selalu butuh perhentian sementara, selubung-selubung untuk dipegang. Tetapi, ia tidak diundang untuk berhenti di titik tersebut, ia diundang untuk berjalan. Dan di situlah keberanian dan kekuatan dituntut. Manusia musafir akan senang bila berhasil menebak enigma realitas, dan dari dirinya sendiri ia tidak akan terfiksasi dengan hasil tebakannya yang bersifat sementara. Realitas enigmatis selalu menunggu di depannya, dan tinggal keberanian dia sajalah untuk menentukan apakah ia berpuas diri dengan hasil sementara ataukah selalu berjalan mengarungi ketidakpastian. Bila ide peziarahan mungkin tampak terlalu rohani bagi seorang Nietzsche, barangkali ide *perlombaan homerik* bisa membahasakannya. Dalam pertandingan homerik yang mengadu kekuatan, para peserta bertanding tidak untuk mencari hadiah. Hadiah—pada dirinya sendiri—hanyalah perhentian sementara, kepuasan euforis yang tidak perlu dibesar-besarkan. Dalam bertanding, yang penting adalah bermain. Mereka mengasah kekuatan, mengukur tenaga, memperkuat diri agar selalu bisa melampaui kemampuannya yang terdahulu. Ia ikut bermain perlombaan bukan karena hadiah, apalagi karena benci pada lawannya. Ia bertanding karena energinya berlimpah, dan pengasahan keberlimpahan itu sendirilah yang mendorongnya untuk masuk dalam permainan dengan kepolosan seorang bayi.

1. Warta Kematian Tuhan GS § 125

Dalam konteks seperti itulah kematian Tuhan dibahas. Tuhan sebagai isi kepercayaan dilihat Nietzsche sudah mati. Kritikan pada *idée fixe* mendapatkan ujud paling hingar bingar dalam aforisme terkenal *GS* § 125 tentang kematian Tuhan. Fenomen Ateisme yang sebenarnya sudah ada sejak dahulu kala—jauh sebelum Nietzsche lahir, misalnya sudah ada pada jaman Yunani—*secara simplistik* lalu diasalkan kepada Nietzsche. Orang tidak percaya pada Tuhan, atau pada dewa-dewi ilahi senantiasa ada di sepanjang zaman. Jadi, soalnya sekali lagi memang bukan 'isi kepercayaan'. Kalau mengenai hal itu, banyak pemikiran lain sebelum dan sezaman Nietzsche juga mengatakannya. Jika Nietzsche membawa sesuatu yang baru, itu karena ia berhasil mengajak kita semua termenung. Nietzsche tidak mengatakan bahwa "*aku* telah membunuh Tuhan", melainkan "*kita* telah membunuh-Nya". Itulah yang baru! Ia melihat zamannya dan sejarah peradaban Eropa, ia merefleksikannya, dan akhirnya ia menyatakan bahwa sejarah zamannya adalah pembunuhan Tuhan, zaman hilangnya orientasi, peradaban nihilistik. Nietzsche tidak asal menuduh. Kritikannya tentang *idée fixe* dan *kebutuhan untuk percaya* menjadi landasan kokoh bagi pernyataan provokatif tentang kematian Tuhan.

Tafsir paling mudah untuk omong besar nietzschean tentang kematian Tuhan adalah mengatakan bahwa Nietzsche adalah pribadi yang terbelah. Di satu sisi, ia dididik secara religius, tetapi entah karena apa ia menjadi frustrasi dan meninggalkan agamanya. Kemudian, di sisi lain, entah karena apa ia *toh* masih mencari-cari Tuhan. Dengan demikian, Nietzsche adalah gila, terbelah, *split*, berkepribadian ganda, dan semacamnya. Ini adalah tafsir *ad hominem* yang paling cepat untuk menyingkirkan kedalaman sebuah pemikiran.

Tafsir kedua yang agak inteligen berkisar di pernyataan ya naif dan tidak naif. Pendapat yang bisa digolongkan sebagai *ya*

naif melihat kematian Tuhan sebagai syarat mutlak bagi hidup manusianya. Kematian Tuhan diiyai secara naif, dan diterima sebagai sesuatu yang positif begitu saja. Posisi Ateisme metodologis Jean-Paul Sartre ada di sini. Baginya, ketiadaan Tuhan adalah syarat metodologis untuk berbicara tentang manusia sebagai manusia sesungguhnya. Selama manusia dibicarakan dalam hubungannya dengan *Tuhan Tukang Cetak,* filsafat tidak bisa *concern* secara sepenuhnya kepada manusia. Manusia hanya bebas manakala Tuhan yang Mahatahu dihilangkan. Selama Tuhan semacam itu ada, maka pengetahuan manusia selalu terbatas dan manusia tidak pernah bebas mengetahui. Sikap ini mengandungi ideologi triumfalis khas Prometheus yang diselubungi kata-kata *Ateisme humanistik*. Demi manusia, demi supaya manusia makin menjadi manusia, maka ia harus dibebaskan dari Penciptanya. Posisi macam ini, alih-alih membuat manusia merasa penuh justru mengosongkan manusia! Mengapa? Karena posisi ini mengingkari hasrat terdalam manusia untuk menjadi seperti Tuhan. Bagaimana mungkin dengan membunuh Tuhan ia berharap bisa menjadi Tuhan baru? Bukankah ia harus selalu membunuh dirinya? Nihilisme komplet dalam rasa sia-sia (*futile*) ada di ujung cara berpikir seperti di atas. Dalam bahasa sartrian, keinginan manusia menjadi Tuhan tampak dalam keinginan sia-sia menjumbuhkan *en soi* dan *pour soi*. Manusia yang secara definisi adalah *pour soi* akan selalu menidaki kemampatan *en soi*. Oleh karena itu, hasrat menjumbuhkan keduanya adalah absurditas sia-sia yang mau tak mau menjadi nasib manusia.

Pendapat *ya naif* yang kedua berikut ini juga terungkap dalam posisi yang tampaknya berseberangan dengannya. Bila Ateisme metodologis Sartre hendak menunjukkan *concern*nya kepada kemanusiaan, posisi yang berikutnya justru memperlihatkan bahwa kematian Tuhan adalah kematian manusia. Subjek, rasio, rasionalitas dan kemanusiaan yang selama ini dibicarakan dalam hubungannya dengan Tuhan ikut dimakamkan bersamaan dengan kematian-Nya. Ada awan gelap pesimistik dalam afirmasi kematian

manusia ini. Jika Tuhan mati, hukum moral tidak ada lagi, kita menjadi bebas-sebebasnya, bukankah di situ awal kematian manusia? Manusia menjadi anarkis, hedonis, dan hidup tanpa orientasi apa pun. Dengan kata lain, keedanan manusia itulah yang menunjukkan selesainya sebuah kemanusiaan. Tetapi, dengan kematian sejenis kemanusiaan seperti itu, bisa jadi juga justru bangkit subjek-subjek dalam arti baru. Jika subjek dahulu dipahami secara tunggal, utuh bak *founding subject*, kini dengan berakhirnya era Tuhan maka bangkitlah subjek-subjek kecil diseminatif dan diskontinyu. Tanpa pretensi triumfalis seperti Sartre, posisi ini toh menawarkan sebuah optimisme malu-malu. Meski Tuhan sebagai Matahari sudah tenggelam, toh matahari-matahari baru bisa diciptakan. Hanya perlu disadari bahwa di sini pun ada bahaya bahwa subjek kecil dan matahari kecil yang bangkit akan memiliki kemutlakan klaim sebagaimana Tuhan yang sudah mati. Jika era terdahulu kemutlakan menjadi monopoli satu Tuhan dan satu Subjek, sekarang monopoli ini didemokratisir tanpa mengurangi buruknya klaim mutlak yang menindas tersebut.

Pendapat yang bisa disimpulkan sebagai posisi *tidak naif* adalah komentar yang menolak habis-habisan pendapat tentang kematian Tuhan. Entah secara canggih atau secara *simple*, pendapat ini menolak habis kemungkinan bahwa Tuhan bisa mati. Lelucon yang beredar mengatakan: bahwa pada suatu hari ada tulisan "Tuhan sudah mati, tertanda: Nietzsche"; ternyata keesokan harinya muncul tulisan lain "Nietzsche sudah mati, tertanda: Tuhan". Kekekalan dan kemahasegalaan Tuhan dibela dengan risiko menutup telinga terhadap pertanyaan-pertanyaan.

Membuka diri terhadap pertanyaan, inilah yang akan dibuat dalam membaca aforisme Nietzsche tentang kematian Tuhan. Posisi yang ditawarkan Nietzsche dalam segala hal adalah mengambil jarak dan waspada, bersikap *iya sekaligus tidak*. Itulah yang akan dilihat dalam tesis Nietzsche tentang kematian Tuhan yang subtil.

Sebagaimana realitas apa adanya harus diterima secara apa adanya, maka kematian Tuhan pun dalam bangunan filsafat Nietzsche merupakan bagian dari realitas yang harus dihadapi secara apa adanya. Bukan dengan duka cita murung dan sia-sia, bukan pula dengan perayaan anarkis akan kebebasan semu, melainkan meniti di antara keduanya dengan penuh waspada. Nietzsche yang sekaligus dekaden dan antidekaden, modern dan anti modern, sekarang berhadapan dengan problem zamannya yang ateistik. Ia akan menjadi ateis sekaligus antiateis. Dan dari posisi ini, ia akan mengajak pembaca untuk melampauinya.

Berikut ini adalah terjemahan untuk teks terkenal dari *GS*[197] "Buku Ketiga" ,§ 125. Teks awal tentang kematian Tuhan nantinya akan disuarakan dengan nada lain dalam *GS* "Buku Kelima", § 343, yang ditulis Nietzsche beberapa tahun kemudian saat dia menerbitkan edisi kedua buku *GS*. Kita lihat dulu teks awal yang paling dikenal ini.

> "*Si orang sinting*. Pernahkah kalian mendengar kisah tentang orang sinting, yang[198] menyalakan lentera pada siang hari bolong, berlarian ke pasar dan berteriak-teriak tanpa henti 'Aku mencari Tuhan! Aku mencari Tuhan!'—Dan karena persis di sana terkumpul banyak orang yang tidak percaya pada Tuhan, orang sinting itu mengakibatkan gelak tawa yang meriah. Apakah kita kehilangan Tuhan?, kata yang satu. Apakah Tuhan tersesat seperti anak kecil?, kata yang lainnya lagi. Atau mungkin dia bersembunyi entah di mana? Apa dia takut sama kita? Apakah dia sudah pergi? Apakah dia sudah beremigrasi?—, demikianlah mereka berteriak-teriak dan tertawa-tawa sekaligus. Orang sinting itu segera mendatangi[199] orang-orang tersebut dan memandang tajam

197 Buku *GS* hlm. 149–150, dan teks varian ditemukan pada hlm. 357–358.

198 Varian teks "yang" dari M III, 4, 156: "pada suatu hari Z[arathoustra] menyalakan".

199 Varian teks untuk "mendatangi" dan "teriaknya" dari M III, 4: "Zarathoustra"

mereka 'Di mana Tuhan?, teriaknya. Aku akan mengatakannya kepada kalian. *Kita telah membunuhnya*—kalian dan aku. Kita semua adalah pembunuh-pembunuhnya. Tetapi, bagaimana mungkin kita telah melakukannya? Bagaimana mungkin kita mengosongkan lautan? Siapa yang telah memberikan kepada kita spon untuk menghapus seluruh horizon? Apa yang telah kita perbuat dengan melepaskan bumi ini dari matahari?[200] Ke mana bumi ini sekarang berputar? Ke mana gerak bumi ini membawa kita sekarang? Jauh dari segala matahari-matahari? Tidakkah kita terperosok dalam kejatuhan tanpa henti? Terperosok ke belakang, ke samping, ke depan, ke berbagai arah manapun? Apakah masih ada yang namanya atas atau bawah? Tidakkah kita sekarang menyasar-nyasar melewati kekosongan tanpa batas? Tidakkah kita rasakan embusan kekosongan? Bukankah rasanya lebih dingin? Tidakkah rasanya menjadi malam, dan semakin lama semakin malam? Tidak perlukah menyalakan lentera-lentera sejak pagi hari? Apakah kita sama sekali tidak mendengar suara para penggali kubur yang telah memakamkan Tuhan? Apakah kita sama sekali tidak menghirup bau pembusukan ilahi?—Tuhan-Tuhan pun membusuk! Tuhan telah mati! Tuhan tetap mati! Dan kitalah yang telah membunuhnya! Bagaimana kita menghibur diri kita, pembunuh dari para pembunuh? Apa yang paling kudus dan paling berkuasa yang dimiliki oleh dunia telah kehilangan darahnya di bilah pisau kita—siapa yang akan membersihkan darah itu dari tangan kita? Air macam apakah yang akan bisa membersihkan kita? Penebusan agung macam apa, lomba suci macam apa yang harus diciptakan untuk menebusnya? Tidakkah kedahsyatan tindakan ini terlalu besar bagi kita? Tidak haruskah kita sendiri menjadi Tuhan-Tuhan untuk bisa layak atas tindakan

dan "Z[arathoustra]".

200 Varian teks untuk "matahari": "Dan tanpa garis dan titik tumpu itu—akan menjadi apakah seluruh arsitektur kita? Apakah rumah-rumah kita akan bisa tahan berdiri secara solid nantinya? Apakah kita sendiri masih bisa berdiri ? (ujian-ujian yang pertama)."

tersebut? Tidak pernah ada tindakan lebih besar dari itu—dan siapa pun yang lahir setelah kita, berkat tindakan kita akan masuk dalam sebuah sejarah yang superior, lebih superior dari segala sejarah yang sudah ada sampai saat itu!' Sampai di sini si orang sinting diam, menimbang-nimbang lagi para pendengarnya: mereka juga diam dan memandangnya tanpa mengerti. Akhirnya, si orang sinting melempar lenteranya ke tanah sehingga pecah dan padam. 'Aku datang terlalu awal, katanya kemudian, waktuku belum tiba. Kejadian dahsyat itu sedang berjalan, dan dalam perjalanan. Ia belum sampai ke telinga manusia-manusia. Sambaran geledek dan suara guruh membutuhkan waktu, cahaya bintang-bintang membutuhkan waktu, tindakan-tindakan—pun kalau itu sudah dilakukan—membutuhkan waktu untuk terlihat dan terdengar. Tindakan itu masih jauh dari mereka, lebih jauh daripada bintang-bintang yang paling jauh—*dan meskipun begitu, merekalah yang telah melakukannya!*' Masih diceritakan lagi bahwa pada hari yang sama si orang sinting itu masuk dalam gereja yang berbeda-beda di mana dia mulai menyanyi-nyanyikan lagu *Requiem aeternam Deo (istirahat kekal Tuhan)*. Ketika dilemparkan keluar dan harus menjelaskan, tanpa henti-hentinya dia mulai lagi: 'Gereja-gereja itu apa sih, kalau bukan rongga-rongga dan kuburan-kuburan Tuhan?[201]'''

---

201 Teks varian untuk "Tuhan" dari M III 5, 10: "*Bukankah kita menyasar-nyasar…, jika gereja-gereja itu ternyata adalah rongga-rongga dan kuburan-kuburan Tuhan*?: 'Dan kalau kita masih hidup dan meminum cahaya seperti biasanya dalam kehidupan kita, bukankah artinya kita hanya mengonsumsi semburat dan pijaran dari bintang-bintang yang sudah padam? Masihkah kita tidak melihat kematian kita sendiri, abu kita, sementara semburat dan pijar itu menipu dan membuat kita percaya bahwa kita sendiri adalah cahaya dan kehidupan. Tetapi itu semua sudah lewat, hidup pertama yang berkejap-kejap. Kemanusiaan sudah berlalu; Tuhan sudah berlalu, hanya berkas cahaya dan hangatnya masih sampai ke kita. Cahaya pun butuh waktu, kematian dan abu pun butuh waktu! Dan akhirnya untuk kita yang lain, yang hidup dan bercahaya, di manakah kekuatan berkas-cahaya kita? Dibandingkan dengan generasi-generasi yang sudah lewat? Lebihkah dia dari cahaya abu kelam dan keabu-abuanan yang diterima bulan dari bumi yang terterangi?'"

Paragraf ini diawali dengan pertanyaan retoris Nietzsche: "pernahkah kalian mendengar kisah tentang..." Ia bertutur dengan kisah seperti layaknya guru-guru kebijaksanaan (misalnya Yesus) yang menyampaikan ajaran-ajaran sulitnya dengan menggunakan perumpamaan. Secara kontras, bila Yesus mengabarkan *Kabar Baik* lewat perumpamaan-perumpamaannya, Nietzsche memberikan sebuah *counter Kabar Baik*. *GS* § 125 adalah perumpamaan kontra yang isinya kabar kematian Tuhan. Dan sebagaimana layaknya model perumpamaan, ia menghentak telinga pendengarnya! Tanpa argumentasi yang bertele-tele, perumpamaan ini membeberkan sebuah kisah yang membuat pendengarnya terhenyak. Perumpamaan tidak pernah menyingkapkan isi atau maksud secara eksplisit. Ia hanya menawarkan, mengajak pendengarnya untuk merenung.

"Pernahkah kalian mendengar....," tawaran ini mengajak pendengarnya untuk mengingat-ingat sesuatu yang sudah akrab, sesuatu yang sebenarnya bukan hal baru sama sekali. Nietzsche mengajak pendengarnya untuk melihat hal-hal biasa yang sudah ada, yang tidak baru sama sekali dengan *cara yang baru*. Kisah Tuhan yang sudah mati memang bukan hal baru. Pada abad 6 SM, jauh sebelum Feuerbach mengungkapkan usulannya agar Teologi diubah saja menjadi Antropologi, Xenophanes sudah mengkritik kecenderungan antropomorfis manusia dalam menjuluki dewa-dewi ilahi yang mereka puja. Dewa-dewi dijuluki dan ditangkap sebagaimana mereka memproyeksikan kelakuan manusiawi mereka sendiri. Teks Xenophanes (DK B XIV):

> "'Tentang dewa-dewi (atau Tuhan-Tuhan), kaum mortal percaya bahwa seperti mereka para dewa-dewi itu dilahirkan. Percaya bahwa mereka memiliki pakaian, suara, dan tingkah laku seperti mereka" (*Stromata*, V, 109).

Teks lain DK B XV mencatat:

> "Demikian, jika sapi-sapi, (kuda-kuda) dan singa-singa memiliki tangan-tangan, dan jika dengan tangan-tangan itu mereka bisa menggambar, bisa membuat karya seni—karya yang hanya manusia bisa membuatnya—, (maka) kuda-kuda akan akan membuat Tuhan kekuda-kudaan, dan sapi-sapi akan membuat untuk mereka Tuhan-Tuhan berbentuk sapi: masing-masing akan menggambarkan Tuhannya dengan mencontoh tingkah laku dan tubuh masing-masing"[202] (*Stromata*, V, 110).

Manusia memang cenderung memanusiakan apa saja yang ia sentuh, termasuk Tuhan. Manakala mekanisme proyeksi antropomorfistik disingkap, maka bisa jadi orang lalu menjadi *a*teis, tidak percaya lagi kepada Tuhan seperti itu. Situasi ateistik yang sudah ada sejak dulu kala, pada zaman Nietzsche bukanlah hal yang baru. Paul Hazard[203] menilai zamannya (tahun 1680–1715) dalam rangkuman tulisannya berjudul *Krisis Kesadaran Eropa*. Di situ ia menunjukkan bahwa Tuhan kristiani mulai kehilangan kemahakuasaan yang telah

202 Xenophanes lahir di Kolophon, pada akhir abad ke-6 SM. Ia ditengarai sebagai pendiri Sekolah Eleatik. Menurut informasi Diogenes Laertios: "Parmenides adalah murid Xenophanes. Dan mengutip Theophrastos, Xenophanes ini adalah murid Anaximandros". Teks-teks di atas diambil dari teks Xenophanes DK B XIV dan B XV sebagaimana dilaporkan Klemens dari Alexandria dalam *Stromata* V 109 dan 110. Teks lain yang senada ada di DK B XVI yang berbunyi: "Berkulit hitam dan berhidung pesek: demikianlah orang-orang Ethiopia menggambarkan Tuhan-Tuhan mereka, sementara orang Thrakia memberikan pada mereka mata berwarna hijau-biru dan rambut seperti api" (*Stromata*, VII, 22).

203 Ulasan dalam paragraf ini diambil dari dokumentasi yang dibuat oleh Yannick Beaubatie hlm.191–195. Untuk karya Paul Hazard, Yannick mengutip *La crise de la conscience européenne*, yang diterbitkan lagi dalam koleksi "Idées" tahun 1961. Mengenai Voltaire, yang dikutip adalah karyanya *Lettres philosophiques*, yang diterbitkan ulang oleh Flammarion 1964. Sedangkan karya Pascal yang dikutip adalah *Pensées*, § 695 yang berjudul "Prophétie: le grand Pan est mort", sebagaimana diterbitkan ulang oleh Librairie Hachette 1936. Dan karya Plutarchus yang dimaksud bisa ditemukan dalam *De Defectu oraculorum*, XVII, apud Gharron, Trois Vérités, II, 8. Terakhir, mengenai pengaruh Henri Heine pada Nietzsche, Yannick Beaubatie merujuk karya-karya Nietzsche yang ia gunakan: *Œuvres complètes*, tome XIII, p. 10 (41), dan tome XIII, § 9 (53).

dibangun selama 17 abad. Ide Paul Hazard adalah benih-benih awal optimisme *Aufklärung* yang merasa terbebaskan dari bayang-bayang gelap cara berpikir kuno. Memang Ateisme belum menjadi horizon pemikir Pencerahan. Bukankah Voltaire—kepadanya Nietzsche mempersembahkan bukunya *Manusiawi Terlalu Manusiawi*—salah satu figur utama Pencerahan tetap yakin dalam iman deistiknya (ia belum menjadi ateis)? Tetapi, tidak bisa disangkal bahwa abad ke-18 menjadi saksi proses penghukuman mati bagi Tuhan kristiani. Toh meski begitu, cerita tentang kematian Tuhan sebenarnya bukanlah cerita baru. Plutarchus sudah berbicara tentang kematian Dewa Pan sebagaimana dikutip oleh Pascal. Dan abad ke-18 menjadi saksi bagi kematian Tuhan yang secara eksplisit diumumkan oleh penyair Jean-Paul Frédéric Richter: "Sabda Kristus yang mati dari ketinggian di atas dunia: Tuhan tidak ada [...] Tuhan telah mati! Surga kosong... Menangislah wahai anak-anak, kalian tidak memiliki bapak."

Lebih dari itu, Nietzsche rupanya menemukan ide tentang kematian Tuhan dalam diri Henri Heine dengan karyanya *Tentang Sejarah Agama dan Filsafat di Jerman*. Buku kedua Henri Heine diakhiri dengan kata-kata berikut ini: "Apakah kalian mendengar suara lonceng? Berlututlah. Sakramen untuk Tuhan yang sekarat sedang dibawa."

Atau barangkali Nietzsche juga mengajak pembacanya untuk mengingat-ingat kisah yang senada, yang pernah diungkapkan pada abad ke-5 SM oleh Diogenes si Orang Sinis[204] (atau Diogenes dari

---

204 Kata "sinis", merujuk pada apa-apa yang berlawanan dengan prinsip moral umum atau bertentangan dengan opini yang biasanya. "Sinis" artinya tidak tahu malu, memalukan. Sedangkan "Sekolah Kaum Sinis", adalah sebuah sekolah filosofis di Yunani (5–4 SM) yang dimulai oleh Anthistenes, salah satu murid Sokrates (lahir lk. 440 SM, lebih tua daripada Platon). Kemungkinan besar, Anthistenes juga mengikuti diskusi-diskusi Sokrates di Athena. Berasal usul dari keluarga rendah (kelas *nothoi*, kasta paling rendah), Anthistenes tidak berhak menyandang stats "warga negara" kota Athena.

Sinope) yang dikisahkan pernah berjalan-jalan di pasar pada siang hari dengan sebuah lentera sambil berteriak-teriak: "Aku mencari manusia, aku mencari manusia". Diogenes murid Anthistenes menganut ajaran Sinisme. Ia melihat bahwa orang zamannya hidup demi hal-hal yang sia-sia belaka, sedemikian sehingga mereka lupa akan keindahan *hidup apa adanya*, *hidup yang sesuai dengan alam*. Ungkapan dan tindakan provokatif ia lakukan demi membuat manusia sadar dan bangun dari situasi superfisial dan basa-basi *sok* ningrat hidup sosial mereka. Ia pergi ke pasar, tempat di mana banyak manusia berkumpul, pada siang hari dengan lente-

---

Sekolah filosofis ini menolak konvensi sosial dan prinsip moral umum yang ada di masyarakat demi tujuan mereka untuk hidup sesuai dengan alam. Dalam tafsiran klasik, "Sekolah Kaum Sinis" ditafsir dengan peristilahan "anjing", tempat di mana sekolah itu diasalkan (Anthistenes pendiri gerakan Sinisme mendirikan gimnasium di C*ynosargos*—artinya "anjing putih", sebuah *ghetto* kaum kasta rendah—pada awal abad ke-4 SM). Sama seperti anjing, kaum Sinis makan, buang hajat, dan berhubungan seksual di depan umum; sama seperti anjing, mereka tidak mengenal sopan santun; sebagaimana anjing mengenal baik tuan yang memberinya makan dan menggonggongi mereka yang tidak dikenali, kaum Sinis memerankan diri sebagai "anjing penjaga" Filsafat. Anthisthenes sendiri menjuluki dirinya sebagai "si anjing sesungguhnya". Anthistenes mati sekitar tahun 336 SM. Interpretasi yang lain mengatakan bahwa kaum sinis mengekstremkan ketanpaukuran pada segala sesuatu justru untuk membuat orang-orang yang menjadi publiknya sadar akan "tiadanya ukuran" dalam hidup kita sendiri.

Satu alumnus representatif dan paling menonjol dari "Sekolah Kaum Sinis" adalah Diogenes. Diogenes si Orang Sinis (atau *Diogenes dari Sinope*) lahir thn. 404 SM di Sinope, Asia Minor. Dia menjadi murid Antisthenes di Athena. Meninggal di Korintus thn. 323 SM. Diogenes mengekstremkan ajaran-ajaran gurunya. Diogenes hidup tanpa tanah air, tanpa kota, tanpa rumah, menggelandang, hidup dari hari ke hari saja… Dalam opini umum, Diogenes digambarkan sebagai orang yang tinggal dalam sebuah tong, berjalan-jalan di pasar pada siang hari dengan sebuah lentera sambil berteriak-teriak "Aku mencari manusia". Anekdot lain mengisahkan bahwa ketika Aleksander Agung bertanya: "Apa yang kamu inginkan supaya aku bisa menyenangkanmu", Diogenes menjawab: "Pergilah, jangan halang-halangi sinar matahariku." Diogenes hendak menunjukkan "kesia-siaan manusia". Proyek Diogenes adalah "Aku berusaha dalam hidup ini untuk menjadi kebalikan dari semua orang". Mengapa? Karena semua manusia, menurutnya, mengusahakan segala hal yang sia-sia dan lupa untuk hidup *sesuai dengan alam*. Maka dia hidup secara alami, sama seperti binatang yang makan dan berhajat di depan umum. Menganggap diri "warga negara dunia", Diogenes sangat mencela segala bentuk kemuliaan dan basa-basi keningratan… [bdk. *Histoire de philosophie I, vol. 1. Orient-Antiquité* (sous la direction de Brice Parain), Paris: Gallimard, 1969, hlm. 706–712].

ra, untuk mencari manusia! Mata normal melihat bahwa pasar penuh manusia. Akal sehat melihat bahwa cahaya siang tidak membutuhkan lentera. Tetapi, persis kebalikan dari yang normal itu dilakukan oleh Diogenes untuk menghentak dan mengingatkan mereka bahwa yang tampaknya normal sebenarnya sama sekali tidak normal.

Kesinisan sadar yang diungkapkan dalam perumpamaan inilah yang membuat *der tolle mensch GS* § 125 bisa ditafsir sebagai *orang yang tidak ingat akan dirinya sendiri*, atau orang *sinting*. Barangkali istilah orang gila bisa digunakan untuknya, asal diketahui bahwa kegilaan di situ adalah kondisi abnormal yang disengaja guna menghentak normalitas *taken for granted* yang hendak digugat. Untuk menekankan tafsir *GS* § 125 sebagai perumpamaan sinis, penulis cenderung menerjemahkannya sebagai *orang sinting*. Kesintingan ditampakkan dalam tindakannya membawa lentera di siang hari bolong. Selain mengikuti contoh Diogenes, Nietzsche sendiri mengatakan bahwa kematian Tuhan akan diikuti bayang-bayang gelap. Tuhan sebagai matahari hilang, tetapi bayang-bayangnya masih hadir dalam ujud Metafisika.[205] Dengan demikian, karena mengetahui bahwa Tuhan sudah mati, orang sinting pergi dengan menyalakan lentera untuk mengantisipasi kegelapan—sementara bagi orang-orang di pasar hari justru masih siang, matahari bagi mereka masih ada. Kesintingan juga ditampakkan dalam bagaimana si orang sinting yang tahu Tuhan sudah dibunuh toh pergi berteriak-teriak mencarinya di tengah pasar.

---

205 Bandingkan dengan teks *GS* "Buku Ketiga", § 108: "*Perjuangan baru.* Setelah Buddha mati, selama berabad-abad bayang-bayangnya masih ada dalam sebuah goa—bayangan yang menakjubkan dan mengerikan. Tuhan sudah mati: tetapi selama beribu-ribu tahun masih akan ada goa-goa di mana bayangannya akan dipertunjukkan, begitulah kodrat manusia. Sementara bagi kita yang lain—kita masih harus mengalahkan bayangan tersebut." Teks ini memiliki varian dalam NV 7, 104 dan NV 7, 16, seperti berikut: "Singkatnya, janganlah percaya pada bayangan Tuhan.—Kita menamainya sebagai Metafisika". Tampak di sini bahwa bagi Nietzsche *bayangan atau bayang-bayang Tuhan* namanya adalah *Metafisika*. Bila matahari adalah Tuhan, maka bayang-bayang matahari adalah Metafisika.

Ia berbicara kepada khalayak ramai di pasar, orang-orang yang tidak mengerti tindakan mereka sendiri. Nietzsche mengatakan bahwa orang-orang di pasar itu adalah mereka-mereka *yang tidak percaya kepada Tuhan*. Jadi, dari diri mereka sendiri orang-orang di pasar itu *sudah* ateis sebelum si orang sinting mengumumkan makna Ateisme mereka. Ia datang untuk mengabarkan bahwa mereka-mereka adalah para pembunuh Tuhan. Dan kabar ini justru membuat mereka tertawa keras, dan dengan penuh canda mengajak si orang sinting berkelakar. Pembawa warta ini *menjadi sinting* di mata orang-orang yang merasa bahwa kematian Tuhan adalah sesuatu yang tidak perlu dibahas atau diratapi. Bagi orang-orang ini, hilangnya Matahari (Tuhan) tidak serta merta membawa kegelapan karena sepertinya mereka percaya bahwa matahari-matahari masih ada.

Di tengah tawa canda dan indifferentisme orang-orang di pasar inilah si orang sinting melanjutkan warta mengerikannya tentang pembunuhan Tuhan. Ia menunjukkan bahwa tangan mereka dan dirinya bersimbah darah. Pertanyaan-pertanyaan memilukan tanpa jawaban ia ajukan atas tindakan yang tak terbayangkan tersebut: bagaimana mungkin lautan, horizon, dan matahari bisa dihilangkan, mungkinkah kita hidup tanpa itu semua, ke manakah kehidupan sekarang bergerak? Sekali lagi ia meneriakkan warta buruk tentang kematian Tuhan dan tanggung jawab para pembunuh, yaitu *kita* sendiri. Siapakah yang akan membersihkan kita dari pembunuhan ini? Bagaimana kita akan berdamai dengan tindakan dahsyat itu sendiri? Nada ironis, penuh keresahan dari teks mencuat sekali lagi ketika dikisahkan di situ bahwa mereka-mereka tidak mengerti apa isi warta yang dibawa orang sinting. Meski kisah dan konsekuensi kematian Tuhan sudah diumumkan, rupanya orang-orang di pasar tersebut tetap tidak mengerti dengan apa yang sudah mereka lakukan.

Saat Tuhan sudah mati, saat Matahari sudah hilang, apakah orang-orang di pasar ini mewakili matahari-matahari baru, kaum cerah independen yang bisa memberi sinar dan pegangan baru? Tampaknya kisah ini mengatakan tidak. Manusia yang tidak mengerti atas tindakan mereka sendiri, yang tidak sadar bahwa matahari sudah hilang sehingga datang di pasar tanpa mempersiapkan lentera bukanlah figur orang yang siap menjadi matahari baru. Ketidakmengertian orang di pasar ini bukan lalu mengatakan bahwa mereka orang bodoh. Tidak. Orang-orang di pasar adalah kaum cerah saintis dan kaum agamis yang begitu percaya dengan Tuhan-Tuhan mereka sendiri, sedemikian yakinnya dengan doktrin mereka sendiri sehingga mereka tidak menyadari adanya sesuatu yang lain di situ. Bagi kaum saintis, kematian Tuhan adalah sesuatu yang memang harus terjadi demi Pencerahan dan independensi manusia. Bagi kaum agamis—kelompok kedua yang dikunjungi si orang sinting di dalam gereja-gereja—moral berdarah[206] yang menghabisi Tuhan justru mereka kira menghidupkan-Nya. Untuk itulah nyanyian *requiem* si orang sinting membuat mereka melemparkannya keluar. Tetapi, bagi si orang sinting, pembunuhan Tuhan bukanlah sesuatu yang beres begitu saja. Tindakan itu adalah tindakan yang belum disadari konsekuensinya. Di satu sisi masih ada yang menganggapnya hidup, di sisi lain masih ada orang yang justru menganggap kejadian itu sebagai sesuatu yang tidak perlu dibahas lagi. Bagi orang sinting, pembunuhan Tuhan bukanlah hal yang banal. Ini peristiwa serius: Tuhan mati, artinya manusia kehilangan pegangan dan orientasi yang selama ini menjadi pedoman hidupnya. Seperti horizon yang menjadi latar belakang pandangan, hilangnya horizon membuat kita tidak mampu melihat, membuat kita jatuh dalam kegelapan

206 Kaum agamis menunjukkan wajah moral berdarah saat perang agama antara Kristen dan Katolik di Eropa. Dalam zaman kita saat ini, klaim kaum agamis dalam perang Agama (misalnya di Irak dan Suriah dan di seantero jagat dalam bentuk aksi-aksi terorisme) benar-benar berlumuran darah manusia. Dan itu semua mereka lakukan demi menghidupkan Tuhan versi mereka.

total. Horizon pula yang menggabungkan bumi dengan langit. Hilangnya horizon adalah hilangnya perekat antara bumi dan langit tempat bumi bergantung. Tuhan yang hilang akan membuat dunia ini berputar tanpa arah, bergerak tanpa gravitasi, dan melayang dalam disorientasi total. Tuhan, bagi si orang sinting, bukanlah sesuatu yang tanpa konsistensi. Ia bukan sesuatu yang tidak serius. Justru sebaliknya, Tuhan adalah patokan dan pegangan maha penting bagi hidup. Kematian-Nya membuat dunia kehidupan masuk dalam kaos kegelapan total. Sadarkah manusia bahwa mereka kini berada dalam situasi seperti itu?

Si orang sinting mengajukan tawaran pemikirannya dalam bentuk kisah perumpamaan yang penuh ironi. Ia adalah Nietzsche sendiri yang masih *resah* dengan ketidakmengertian yang begitu meluas di zamannya. Untuk menggambarkan keresahannya, ia memperlihatkan dirinya sebagai orang sinting yang masih *mereaksi* bayang-bayang Tuhan dengan membawa lentera. Nietzsche mengambil jarak dari dirinya sendiri dengan membuat figur sinting baginya untuk bertanya-tanya tentang situasi zamannya. Tidak ada kegembiraan euforik atau nada triumfalis dalam konstatasi Nietzsche tentang kematian Tuhan. Ia mengajak orang sezamannya untuk menyadari konsekuensi dramatis hilangnya Tuhan dari horizon hidup. Tetapi, *kita* tidak menyadari dan tidak mengertinya. Siapakah 'kita' yang diungkapkan Nietzsche? *Kita* yang dimaksud adalah seluruh peradaban Eropa yang dibangun di atas pondasi tradisi platoniko kristiani. Tradisi yang mengujudkan dirinya dalam bentuk pemikiran filosofis, metafisis, maupun sains yang rigor. Tradisi yang telah membesarkan Eropa itu sendiri yang membuat Tuhan terbunuh. Rigoritas sains dan Pencerahan yang muncul berkat asahan tradisi filosofis dan religius milener berujung pada penyingkiran Tuhan. Saat Tuhan digambarkan terlalu antropomorfistik, pendekatan atas Tuhan ini bukannya memelihara keilahian-Nya tetapi malah membuat manusia cerah zaman Nietzsche tidak memercayainya lagi karena Ia berwajah

terlalu manusiawi, terlalu mirip dengan kita. Nantinya upaya terakhir untuk membela Tuhan ditampakkan dalam Metafisika dan abstraksi Tuhan—misalnya Kant dan Hegel—yang hanya memperlambat penyebaran kabar kematian.

Tafsir untuk *GS* § 125 ini bermacam-macam. Paling tidak di tempat kita ada dua tafsir yang bergerak di antara penyudutan simplistik dan upaya pemahaman yang terbelah. Penyudutan simplistik bisa dilihat dalam komentar Chairul Arifin tentang kematian Tuhan sebagai berikut ini:

> "Bagi Nietzsche, mencipta akan menjadi mungkin oleh karena Tuhan sudah mati, sudah lama sekali mati. Seandainya Tuhan ada, maka manusia kehilangan martabat manusiawinya…. Kalau Tuhan hidup berarti manusia harus mati. Atau Tuhan hidup, atau manusia hidup, tetapi keduanya tidak mungkin untuk berada bersama."[207]

207 Lihat Drs. Chairul Arifin, *Kehendak untuk Berkuasa F. Nietzsche*, Penerbit Erlangga, 1987, hlm. 67. Komentar Chairul Arifin atas *GS* § 125 mendasarkan diri pada beberapa ungkapan dari Fuad Hassan (*Berkenalan dengan Eksistensialisme*, hlm. 43), dan beberapa dari de Lubac (dalam *The Drama of Ateist Humanism*, hlm. 22). Fuad Hassan memang cenderung mengatakan sebagaimana diungkapkan oleh Chairul Arifin. Meski berusaha hati-hati, Fuad Hassan mengatakan bahwa ada Darwinisme dalam pemikiran Nietzsche: "rumusan '*survival of the fittest*' ternyata sangat memengaruhi pikiran Nietzsche mengenai manusia dan kemanusiaan". Fuad Hassan lupa bahwa Nietzsche sendiri justru sangat anti kepada teori natural simplistik *à la* Darwin seperti itu. Nietzsche sendiri menulis dalam *Senjakala Berhala-Berhala*, "Omongan-Omongan Orang yang Tidak Aktual", § 14: "*Anti Darwin.* Sampai saat ini, apa yang terkenal dengan '*struggle for life*' bagiku lebih sering tampak sebagai yang dinyatakan daripada dibuktikan. Bisa saja itu terjadi, tetapi sebagai kekecualian. Karakter paling umum dari kehidupan sama sekali bukan kekurangan, kelaparan, melainkan kekayaan, keberlimpah-ruahan dan bahkan pemborosan—absurd—[…] Jangan mencampuradukkan alam dengan Malthus. Pun kalau diterima bahwa peperangan mungkin ada—pada kenyataannya, kadang memang ada—hasilnya sering kali berlawanan dengan apa yang diharapkan oleh sekolahnya Darwin. Barangkali memang *seharusnya* kita menginginkan hasil sebagaimana diharapkan sekolah itu (kemenangan *the fittest*). Tetapi, peperangan berakhir dengan kehancuran yang kuat, yang berprivilese, mereka-mereka yang memiliki kekecualian yang membahagiakan. Spesies makhluk hidup berkembang *bukan* menuju ke kesempurnaan spesies. Yang lemah semakin menang saja terhadap yang kuat: mereka menang karena jumlahnya lebih banyak, dan juga karena mereka

Dengan ungkapan-ungkapan seperti itu, Nietzsche disudutkan sebagai antropolog triumfalistik[208] yang percaya pada keunggulan manusia, yang justru percaya bahwa kematian Tuhan adalah syarat mutlak bagi manusia untuk bisa hidup sepenuh-penuhnya. Meski begitu toh Chariul Arifin berusaha melunakkan tafsir triumfalistik tersebut. Ia berusaha memahami Nietzsche bukan sebagai seorang ateis, melainkan sekadar antiteis. Mengapa? Karena menurut Chairul Arifin bagaimanapun juga Nietzsche toh "sebenarnya menyadari dirinya sebagai orang beriman".[209] Tafsir semacam ini dengan susah payah berusaha menggabungkan "pengumuman kematian Tuhan" dengan tulisan Nietzsche di tempat lain yang berbau "menanti Tuhan baru".

Bagaimana mungkin Nietzsche mensyaratkan kemutlakan kematian Tuhan demi pembebasan manusia dan di waktu yang sama masih terengah-engah mengungkapkan kerinduannya akan Tuhan lain? Tidak ada penjelasan lain kecuali melihat Nietzsche sebagai orang gila, orang kontradiktif, orang yang terbelah. Tafsir semacam itu mengancam uraian bagus St. Sunardi tentang *GS* § 125. Ia mengawali tafsirannya seperti berikut ini: "di bawah ini kita

lebih inteligen. […]." Bila membaca uraian Nietzsche sendiri, bisa disimpulkan bahwa *sangat salah* menganggapnya sebagai pelopor Darwinisime, pemuja *survival of the fittest*!

208 Lihat Chairul Arifin, hlm. 69. Fuad Hassan pun jatuh dalam penyudutan yang sama: "Nietzsche dapat merupakan contoh yang paling nyata dari Filsafat yang menekankan logika kekuatan dan bukannya kekuatan logika". Bahkan tanpa ragu-ragu Fuad Hassan mengatakan: "Nietzsche bahkan mengusulkan suatu seleksi drastis untuk tujuan melahirkan manusia-manusia unggul itu, antara lain dengan jalan eugenetika serta memberikan pendidikan-pendidikan istimewa kepada mereka yang kuat dan cerdas" (hlm. 44-45). Menyudutkan Nietzsche seperti itu berlawanan dengan seluruh alergi Nietzsche kepada sains, kepada dekadensi Wagner, kepada doktrin Darwin, singkatnya, berlawanan dengan maksud Nietzsche sendiri.

209 Lihat Chairul Arifin hlm. 68. Pada halaman selanjutnya ia mengutipkan salah satu puisi dari *Demikian Zarathustra Bersabda* di mana ditunjukkan di situ bahwa Nietzsche masih menantikan 'Tuhan baru': "*Nay/ Come thou back!/ With all of thy great tortures!/ To me the last of lonesome ones,/ Oh, come thou back!/ All my hot tears in stremlets trickle/ Their course to thee!/ And all my final hearty fervour - / Oh, come thou back,/ Mine unfamiliar God! my pain!/ My final bliss!*"

akan menemukan kegilaan Nietzsche dengan mengutip seluruh aforismenya yang berjudul 'Orang Gila'[210]".

Secara implisit St. Sunardi sudah menginsinuasikan bahwa warta kematian Tuhan ini memang warta orang yang gila. Bagi St. Sunardi, Nietzsche gila karena mewartakan kematian Tuhan di depan khalayak orang *yang masih menggenggam keyakinan mereka akan Tuhan*. Sikap ini jelas sikap yang gila karena bagaimana mungkin membuat mengerti tentang kematian Tuhan di depan orang yang masih percaya bahwa Ia hidup? Oleh karena itu, sudah pantaslah bila orang-orang menertawakan Nietzsche *sebagai anak kecil yang tersesat atau orang mabuk kapal*. Untuk memperkuat bukti bahwa Nietzsche memang gila dengan warta kematian Tuhan ini, St. Sunardi lantas mengutip kisah masa kecil Nietzsche yang religius. Dengan cara seperti itu St. Sunardi menyimpulkan: "Kegilaan ini tidak hanya terasa dari kontras antara sikap Nietzsche dengan khalayak. Kegilaan juga tampak dalam kontras antara sikap baru Nietzsche sang pembunuh Tuhan dan sikap lama Nietzsche sang calon pendeta yang sangat religius".[211]

Ungkapan-ungkapan provokatif seperti di atas sebenarnya justru mengaburkan uraian-uraian bagus St. Sunardi tentang makna kematian Tuhan. Kegilaan Nietzsche sebenarnya tidak perlu dikait-kaitkan secara *ad hominem* dengan masa lalunya, atau dengan sifilis yang menjadi penyebab kematiannya. Kegilaan di situ hanyalah strategi, cara komunikasi Nietzsche untuk menyadarkan pembacanya bahwa—sebagaimana dikatakan oleh St. Sunardi sendiri: "matinya Tuhan menunjuk pada runtuhnya jaminan absolut, yaitu Tuhan, yang merupakan sumber pemaknaan dunia dan hidup manusia [...]. Bagi Nietzsche 'Tuhan' hanyalah suatu model untuk

---

210 Lihat St. Sunardi hlm. 24.

211 Lihat St. Sunardi hlm. 25–26.

menunjuk setiap bentuk jaminan kepastian untuk hidup dan dunia".[212]

Metode itu secara sadar diadopsi oleh Nietzsche. Bila terjemahan teks *GS* § 125 dibaca dengan tepat, orang-orang yang di pasar *bukanlah* orang yang "masih mengenggam keyakinan mereka akan Tuhan" (St. Sunardi, hlm. 25). Bukankah St. Sunardi sendiri menerjemahkan teks *GS* § 125 "ketika orang banyak yang *tidak percaya* pada Tuhan datang mengerumuninya..."? (Bila demikian, mengapa diulas kemudian bahwa orang di pasar adalah orang yang *masih* percaya pada Tuhan, sementara teksnya sendiri menyatakan yang sebaliknya?) Teks terjemahan mengatakan bahwa Nietzsche berbicara di depan khayalak orang yang sudah *tidak percaya* pada Tuhan. Ateisme sudah di sana, kematian Tuhan sudah terjadi di zamannya. Dan justru karena Nietzsche mengungkit-ungkit sesuatu yang dianggap normal itulah maka ia ditertawakan dan dianggap gila oleh khalayak ramai tersebut. Dengan demikian, kegilaan (atau lebih tepatnya kesintingan) yang diprovokasi Nietzsche bukanlah kegilaan dalam arti *split personality*. Ini adalah kesintingan metodologis.

Kedua, penggilaan Nietzsche sebagaimana terungkap dari uraian St. Sunardi juga bisa dihindari bila teks *GS* § 125 diterjemahkan dengan lebih tepat. St. Sunardi menerjemahkan bahwa yang hilang dan tersesat seperti anak kecil adalah si orang gila itu sendiri (atau, Nietzsche sendiri). Khalayak ramai yang masih percaya Tuhan menertawakan orang gila/Nietzsche yang mencari Tuhan. Ia berlari ke sana kemari seperti layaknya orang bingung, mabuk setelah berlayar jauh, tersesat seperti anak kecil (St. Sunardi, hlm. 24, 26). Padahal, teks tersebut sebenarnya mengatakan bahwa yang hilang, tersesat dan sudah pergi berlayar adalah "Tuhan" yang dicari orang sinting. Kalau khalayak ramai menertawakan Nietzsche, itu karena mereka tidak mengerti atau tidak peduli dengan keseriusan

212 Lihat St. Sunardi hlm. 28.

maksud pertanyaan Nietzsche tentang Tuhan. Mereka berolok-olok dengan seru karena bagi mereka pertanyaan tentang Tuhan tidak perlu dibahas lagi. Entah karena mereka merasa diri superior, entah karena mereka tidak sadar akan kedalaman pertanyaan, entah karena kedua-duanya. Kesintingan metodologis yang sengaja diajukan Nietzsche—yang salah satunya ditunjukkan lewat sikap kontras khalayak di pasar—merupakan sesuatu yang secara sadar diambil sebagai strategi untuk menyampaikan *counter Kabar Baik* yang hendak ia wartakan. Tidak ada kontradiksi dan keterbelahan dalam warta kematian Tuhan dalam arti kegilaan sebagaimana diungkapkan Chairul Arifin dan St. Sunardi. Keresahan dalam teks *GS* § 125 memang ada, itu tidak bisa disangkal. Tetapi, keresahan yang sama sekali lain dengan tafsir simplistik tentang Nietzsche yang gila.

a. Keruntuhan Tuhan Platoniko Kristiani dari Dalam

Bagaimana Tuhan telah *kita* bunuh? Itulah pertanyaan yang mengusik dan meresahkan Nietzsche, dan juga kita. Perumpamaan tentang orang sinting dengan tegas dan eksplisit mengatakan bahwa *kita*-lah pembunuh Tuhan. Nietzsche *tidak* membunuh Tuhan *sendirian*. Ia hanya mengkonstatasi fakta yang sedang mewabah di zamannya, dan ia berusaha memperlihatkan sudut pandang lain dalam memandang kejadian itu—meski ia tetap tidak dipahami dan masih harus menunggu lebih lama lagi. Maka penting untuk mengetahui bagaimana kita telah membunuhnya. Bila Nietzsche mengatakan bahwa kita sendirilah pembunuh-pembunuhnya, barangkali teks berikut ini bisa menjadi inspirasi untuk melongok pembunuhan diam-diam yang selama ini kita jalankan.

Teks *GS* "Buku Kelima", § 357, berikut ini hendak menyindir orang Jerman. Nietzsche tidak bangga sebagai orang Jerman, ia bahkan membenci Patriotisme sempit *Deutschland Deutschland über*

alles. Bangunan canggih monumen-monumen pemikiran Jerman (misalnya Kant dan Hegel) baginya hanyalah monumen dingin yang justru memperlambat gerak sejarah peradaban Eropa—anak-anak peradaban Yunani dan Kristiani. Pemikiran Jerman menurut Niezsche dingin, pesimis, dan tidak afirmatif kepada kehidupan. Nietzsche menyejajarkan pesimisme jermanik akibat konsumsi alkohol berlebihan dengan munculnya Buddhisme (agama pesimis *par excellence*) akibat konsumsi nasi secara eksesif kaum Hindhu. Alkohol dan nasi yang berguna bagi kehidupan, manakala digunakan tanpa moderasi akan mengakibatkan kelelahan diri, yang menurut analisis sang fisio genealog, lalu terproyeksikan dalam dendam kepada realitas. Bukannya menyadari keterserakan diri, orang malah menuduh realitas sebagai negatif. Nietzsche menulis di *GS* "Buku Ketiga", § 134:

> "*Kaum pesimis sejauh mereka adalah korban*. Di mana kemuakan mendalam atas eksistensi dimulai, kesalahan berat dari diet yang dilakukan mulai tampak, di situ sejumlah besar orang akan menjadi korbannya. Demikianlah, perkembangan pesat Buddhisme [*bukan* kelahirannya] terutama adalah berkat konsumsi nasi yang eksesif dan nyaris eksklusif dari kalangan orang Hindhu dan berkat kelelahan menyeluruh akibat konsumsi tersebut. Barangkali perlu diselidiki ketidakpuasan menyeluruh di Eropa di zaman modern ini dalam hubungan dengan minuman yang dikonsumsi para leluhur yang berkecenderungan jermanik—terutama yang dari Abad Pertengahan. Abad Pertengahan, artinya peracunan alkoholik Eropa. Kemuakan jermanik atas kehidupan tergambar dalam musim dingin yang berkepanjangan, tanpa melupakan akibat udara yang keluar dari ruang bawah tanah dan wajan penggoreng khas rumah-rumah orang Jerman."

Orang Jerman yang pesimis, dalam figur Hegel, misalnya diperlihatkan sebagai orang yang tidak sadar akan roh zamannya. Ketika zaman sedang bergerak menuju Ateisme, Hegel justru ber-

usaha menangkalnya dengan bangunan filsafatnya tentang karya Roh Absolut dalam sejarah. Dalam pengertian seperti itulah, menurut Nietzsche, Schopenhauer *bukan* orang Jerman, ia adalah orang Eropa. Schopenhauer secara konsisten melanjutkan gerak sejarah, dan mengafirmasi secara tulus Ateismenya. Ia hanyalah sekadar anak Eropa yang baik, yang berkat pendidikan platoniko kristianinya akhirnya memeluk Ateisme. Ya, Eropa adalah platoniko kristiani, dan tradisi dua ribu tahun yang melahirkan sains dan pencerahan itu sendirilah yang akhirnya membunuh dirinya sendiri. Orang Eropa yang dididik dalam mentalitas *strict* untuk menghendaki kebenaran (misalnya tampak dalam kehendak dialektis Platon untuk menemukan *Kebenaran, Kebaikan,* dan *Keindahan*), untuk *tidak mau salah* (misalnya tampak dalam tradisi pengakuan dosa yang mengasah kesadaran untuk makin tajam dengan segala kekeliruan diri—termasuk kekeliruan batin yang belum dilaksanakan), akhirnya membawa orang Eropa, di satu sisi, ke kemegahan sains serta triumfalisme Pencerahan; dan di sisi lain, keruntuhan api tradisi itu sendiri. *Idea* Platon dan Tuhan kristiani akhirnya mati, dibunuh oleh anak-anak hasil didikannya sendiri.

Schopenhauer adalah hasil didikan Eropa. Ia adalah murid yang baik. Ia mampu mengatasi Jermanisme. Sayang, saat ia menanggalkan perspektif kristiani tentang kebaikan dunia, Schopenhauer masih belum bisa memberi solusi yang pas. Ia jatuh dalam kesalahan yang sama ketika memberi makna sebaliknya bagi dunia. Jika agama kristiani percaya pada kebaikan realitas, ia hanya membaliknya dengan memercayai kejahatan realitas. Bagi Nietzsche, solusi semacam itu masih kekanak-kanakan. Inilah potongan teks *GS* § 357[213] yang memberikan analisis Nietzsche munculnya Ateisme di Eropa akibat *keruntuhan dari dalam* Tuhan platoniko-kristiani itu sendiri.

---

213 Bdk. Buku *GS* hlm. 258–262.

"*Mengenai problem yang sudah tua: 'Siapakah orang Jerman itu?'* […] Pertanyaan keempat adalah untuk mengetahui apakah *Schopenhauer* dengan pesimismenya, tentang problem *nilai eksistensi*, secara niscaya juga orang Jerman. Aku tidak percaya sama sekali. Peristiwa *selanjutnya dari yang di atas* yang bisa kita tunggu dengan kepastian—sedemikian pasti sebagaimana sang astronom jiwa bisa meramalkan sebelumnya hari dan jamnya—adalah merosotnya kepercayaan kepada Tuhan kristiani, kemenangan Ateisme saintifik. Ini merupakan peristiwa di Eropa secara menyeluruh yang untuknya seluruh ras di Eropa ikut berjasa dan pantas mendapatkan kehormatan. Sebaliknya, justru orang-orang Jerman—orang-orang Jerman zamannya Schopenhauer—inilah yang pantas disebut sebagai mereka-mereka yang *telah memperlambat* dengan lebih lama dan secara berbahaya kemenangan Ateisme. Hegel, terutama, adalah pemerlambat *par excellence*. Ini sesuai dengan upaya besar-besaran yang dia buat untuk meyakinkan diri kita tentang keilahian eksistensi. Sebagai upaya terakhir, ia bahkan menggunakan indera keenam kita, maksudnya, dengan penemuannya tentang 'makna sejarawan'. Di antara kita orang-orang Jerman yang lain, sebagai filsuf, Schopenhauer adalah orang ateis *pertama* yang menyatakan dirinya dengan jelas dan tegas. Itulah motif sebenarnya untuk permusuhannya dengan Hegel. Karakter eksistensi yang bersifat tidak ilahi, baginya adalah sesuatu yang imediat, bisa disentuh, dan tak usah didiskusikan lagi. Ia kehilangan darah dinginnya sebagai filsuf, dan menjadi marah tiap kali melihat seseorang masih ragu-ragu mengenai hal ini dan mulai mencari dalih. Inilah ketulusannya: Ateisme yang absolut dan sudah terselidiki adalah

syarat yang harus dipenuhi sebelum masalah-masalah diajukan. Ia tulus sejauh hal tersebut merupakan kemenangan yang akhirnya dicapai kesadaran Eropa lewat perjuangan berat; sejauh tindakan yang paling kaya konsekuensi hasil disiplin dua ribu tahun tentang roh dan kebenaran akhirnya berujung pada pelarangan diri atas *kebohongan* kepercayaan kepada Tuhan … Kita lihat di sini *siapa* yang sesungguhnya telah menang atas Tuhan kristiani: yaitu moralitas kristiani itu sendiri, bersangkutan dengan soal kesungguhbenaran dalam artinya yang paling ketat, kepekaan subtil kesadaran kristiani yang dikembangkan oleh para bapa pengakuan yang lalu diterjemahkan dan tersalurkan dalam kesadaran saintifik sampai pada presisi intelektual apa pun harganya. Menimbang alam sebagai bukti kebaikan dan perlindungan Tuhan; menafsirkan sejarah sebagai kemuliaan rasio ilahi sejauh sejarah adalah saksi abadi untuk finalitas moral dari tatanan universal; menafsirkan pengalaman-pengalaman hidupnya sendiri sebagaimana dibuat orang-orang saleh seolah-olah segalanya hanyalah rahmat, tanda, dan peringatan dari Sang Penyelenggara dan bahwa semua itu akan menuju pada kesalamatan jiwa dalam Kasih: itu semua sekarang *tidak ada lagi*. Justru itulah yang *berlawanan* dengan kesadaran. Itulah yang oleh seluruh kesadaran yang paling subtil sekarang ini dirasakan sebagai ketidakjujuran, penipuan, pemalsuan, Feminisme, kelemahan, kepengecutan—dan persis rigoritas yang sama pula, kalau hal itu toh masih layak untuk sesuatu, yang menunjukkan bahwa kita ini adalah orang-orang Eropa yang *baik*, para pewaris dominasi diri yang paling berdaya tahan dan paling berani yang pernah ada di Eropa. Begitu kita membuang jauh-jauh interpretasi

> kristiani dari diri kita, kita mengutuk 'makna seperti itu' sebagai uang palsu, pertanyaan *schopenhauerian* lalu menyerang kita secara makin mengerikan saja: *eksistensi, apakah dia hanya memiliki satu makna*? Sebuah pertanyaan yang membutuhkan beberapa abad untuk disadari kedalaman-kedalamannya. Jawaban yang diberikan oleh Schopenhauer sendiri—maafkan aku untuk hal ini—adalah sesuatu yang terburu-buru, sesuatu yang kekanak-kanakan. Jawabannya hanyalah sebuah kompromi, sebuah pemerosokan diri dalam perspektif moral yang justru asketik—[…] Meski begitu, paling tidak dia sudah mengajukan pertanyaan itu—sebagai seorang Eropa yang baik, sebagaimana sudah aku katakan, dan *bukan* sebagai orang Jerman. […]"

Dengan sudut pandang seperti itu, menurut Nietzsche, kematian Tuhan adalah kewajaran yang sudah semestinya terjadi di Eropa tanpa bisa dielakkan. Tradisi platoniko-kristiani yang melahirkan manusia-manusia rigor terbina dalam diskursus metafisis dan metode ketat saintifik mau tak mau membuat tradisi itu sendiri akan ditinggalkan oleh anak-anak asuhnya. Bila ada anak didik yang masih mati-matian secara rigor hendak mempertahankan Tuhan platoniko kristiani, itu tampak secara ironis dalam diri Hegel. Filsafatnya yang bertujuan hendak mempertahankan karakter ilahi eksistensi, yang secara sangat *rasional* hendak membuktikan kehadiran Sang Makna dalam segala apa yang *real*, justru dilihat Nietzsche sebagai fenomen terakhir rasio platoniko-kristiani yang masih bersusah payah memperlambat sekarat Tuhan.

Logika kristiani yang dipraktikkan dalam kamar pengakuan, menurut Nietzsche, mendidik orang untuk terbiasa tidak mau salah. Ia dibiasakan untuk secara rigor mencari kebenaran sebenar-benarnya dengan menyingkirkan segala kekeliruan. Internalisasi ini lalu tercerminkan dalam rigoritas mereka di hadapan realitas.

Realitas ia kehendaki secara separuh. *Di satu sisi*, logika ini sudah mengakibatkan pembunuhan 'tuhan-tuhan' kecil *polytheis* di altar Kristianisme. Logika ini mereduksi realitas, membuat manusia terbiasa mencari kebenaran akhir yang paling tinggi dan paling ilahi, sedemikian sehingga ia mematikan realitas dan ia sendiri rela mati demi logika tersebut. Semangat metodologis ini lalu berbuah dalam metode saintifik. Kebenaran akhir—kali ini sudah dilepaskan dari status ilahinya—dicari dan diupayakan dengan rigoritas yang sama oleh sains. *Di sisi lain*, logika pencarian yang sebenar-benarnya ini membuat manusia teremansipasi diri. Ia yang terbiasa dengan kebenaran ketat, akhirnya akan sadar bahwa Tuhan kristiani model kamar pengakuan, yang digambarkan bisa menyelidiki sampai ke rahasia-rahasia terdalam rencana remeh temeh pemikiran manusia justru tampak terlalu manusiawi bagi manusia cerah. Apakah Tuhan yang terlalu peduli dan terlalu ingin tahu tentang seluk beluk batin rahasia manusia masih layak disebut Tuhan? Bukankah Tuhan menjadi terlalu manusiawi?

b. Pandangan Nietzsche tentang Agama Kristiani

Kematian Tuhan yang diwartakan Nietzsche secara eksplisit menunjuk Tuhan kristiani hasil peradaban Eropa. Ungkapan *GS* § 125 memperlihatkan bahwa Tuhan yang dibunuh adalah Tuhan yang berdarah daging. Tak pelak lagi, istilah itu merujuk pada Yesus Kristus yang diimani umat kristiani sebagai Tuhan yang menjadi manusia. Argumen lain bisa ditunjukkan lewat ungkapan-ungkapan eksplisit Nietzsche tentang moral kristiani yang di matanya terlalu memanusiawikan Tuhan, sehingga dengan begitu membunuh-Nya. Tetapi, bila lebih diperluas lagi, dikaitkan dengan cara berpikir khas Nietzsche yang menerapkan sudut pandang fisio-genealogis, kita sudah tahu bahwa tidak ada ide yang tidak berdarah daging. Setiap pemikiran, termasuk fiksasi sebuah pemikiran (*idée fixe*), merupakan simtom bagi vitalitas atau keloyoan diri manusia. Dengan begitu, seabstrak apa pun sebuah konsep, ia berdarah

dan berdaging. Dalam konteks ini, matinya *idée fixe* tak pelak lagi merupakan kejadian yang berkaitan dengan darah dan pendarahan. Dengan demikian, secara umum bisa dikatakan bahwa Tuhan yang mati dalam pemikiran Nietzsche menunjuk pada *Tuhan idée fixe*. Pertama, ia merujuk Tuhan kristiani yang dibunuh. Kedua, ia menunjuk pula segala bentuk konsep dan abstraksi metafisis yang dikembangkan oleh tradisi Eropa: tradisi platoniko kristiani.

Bila kecenderungan pemusnahan diri sudah ditunjukkan oleh Nietzsche dalam fiksasi sains akan kebenaran mati-matian, di sinilah tempatnya untuk menilik bagaimana agama kristiani juga menyingkapkan kecenderungan yang sama. Bagaimana Kristianisme meruntuhkan dirinya sendiri? Pertama-tama perlu dikatakan bahwa secara umum posisi Nietzsche di hadapan agama-agama tidak bersifat hitam putih. Dalam Kristianisme, ia melihat ada *Kristianisme Iya* dan *Kristianisme Tidak*. Demikian juga dalam Yudaisme Perjanjian Lama dan agama kaum Arya.[214] Berkenaan dengan Yudaisme, Nietzsche sangat kelihatan menyukai Yudaisme *sebelum* era pembuangan. Ini adalah masa di mana orang Yahudi adalah kaum yang kuat, yang afirmatif, dan berciri hierarkis. Agama dari zaman Raja-Raja ini sayangnya lalu digantikan oleh *Yudaisme Tidak* semenjak mereka kembali dari pembuangan. Periode pembuangan hanya menyisakan kaum budak yang pulang ke tanah Israel, dengan kelas imam yang mendirikan aturan-aturan baru yang sama sekali lain dengan Aristokratisme era *pra* pembuangan. Muncullah *Yudaisme Tidak*, yang pesimis, penuh larangan dan tradisi asketis serta sensitif dengan yang namanya dosa. Dalam konteks zaman seperti ini muncullah *Kristianisme Iya* dari Yesus. Di mata Nietzsche, Yesus adalah orang Yahudi yang bisa lolos dari *Yudaisme Tidak* zamannya. Sayang, niat baik Yesus yang afirmatif justru kemudian diselewengkan oleh Paulus (anak asuh hasil *Yudaisme Tidak*). Dengan Paulus muncullah Kristianisme

214 Bdk. Paul Valadier, *Nietzsche et La Critique du Christianisme,* Paris: CERF, 1974, hlm. 298.

budak, *Kristianisme Tidak* yang hasilnya dirasakan peradaban Eropa zaman Nietzsche.

Di mata Nietzsche, Yesus tidak sama dengan Kristus (yang terakhir adalah ciptaan Paulus). Yesus, dari dirinya sendiri memiliki *Kabar Baik* untuk diwartakan: Kerajaan Allah ada hadir di antara manusia, dan untuk itu manusia tinggal menyatakan iya tanpa syarat apa pun kepadanya. Dalam *Antikrist* § 34 Nietzsche menulis:

> "[…] 'Kerajaan surga' adalah sebuah situasi batin—bukan sesuatu yang datang 'dari atas bumi' atau 'setelah mati'. Secara keseluruhan, istilah kematian alamiah *absen* di Injil: kematian bukanlah jalan, bukan jalan tembus, kematian tidak disebut karena ia menyangkut dunia yang sama sekali lain, hanya penampakan belaka, hanya berguna sebagai tanda. 'Saat kematian tiba' bukanlah istilah kristiani, 'saat', waktu, kehidupan fisik, dan krisis-krisisnya tidak ada bagi sang guru 'kabar gembira'… 'Kerajaan Allah' bukanlah sesuatu yang ditunggu-tunggu, ia tidak memiliki hari kemarin, tidak juga hari esok lusa, ia tidak akan datang pun setelah 'seribu tahun',—ia adalah pengalaman batin; dia ada di mana-mana dan tidak di mana-mana".[215]

Itulah *Kabar Baik* yang dibawa Yesus, yang memberi afirmasi positif bagi kehidupan pendengarnya tanpa menuntut syarat apa pun bagi hadirnya Kerajaan Allah. Di mata Nietzsche, Yesus tidak pernah meminta syarat apa pun kepada para pengikut-Nya. Ia tidak meminta iman kepada pendengar-Nya. Ia hanya menganjurkan sebuah *praksis* bagi pendengar-Nya. Sebagaimana ia mengafirmasi hadirnya Kerajaan Allah, ia juga mengafirmasi dan menerima kehidupan secara *iya naif*. Teks *Antikrist* § 35[216] mengatakan:

> "Pengabar 'kabar gembira' itu mati sebagaimana dia hidup, sebagaimana dia *mengajar*—yang tidak untuk 'menyelamatkan

215 Bdk. Buku *Anthéchrist* dalam *F. Nietzsche: Œuvres,* hlm. 1161.

216 *Ibid.* hlm. 1161.

> umat manusia', tetapi untuk menunjukkan bagaimana seharusnya kita hidup. Yang dia berikan sebagai kesaksian kepada umat manusia adalah sebuah *praktik*: perilakunya di depan para hakim, di depan orang-orang sederhana, para penuduh, di hadapan segala bentuk fitnah dan sarkasme,—perilakunya di atas Salib. Dia tidak melawan, dia tidak mempertahankan haknya, dia tidak melakukan apa pun yang bisa membuat dia terhindar dari apa yang ekstrem, terlebih, dia malah *memprovokasinya*. Dia memohon, dia menanggung derita, dia mengasihi *bersama* dengan mereka, *dalam* mereka yang melakukan apa yang jahat padanya…. *Jangan* membela diri, *jangan* marah, *jangan* merasa bertanggung jawab … Tetapi juga tidak usah melawan orang jahat, … *mengasihi*nya."

Yesus ditampakkan Nietzsche sebagai orang yang menjawab *iya* pada apa saja yang datang secara naif. Ia tidak sadar akan kekuatan kejahatan dan kebengalan manusia untuk menidak. Ia menyatakan bahwa Kerajaan Allah ada di hati tiap manusia, ia melupakan bahwa kaum ekstremis Yahudi memiliki pendapat lain (bahwa Kerajaan Allah adalah sesuatu yang politis, apokaliptis, bahkan revolusioner). Ketaksadarannya akan kemungkinan *tidak* inilah yang membuat Yesus—di mata Nietzsche—memprovokasi kematiannya sendiri. Ia diperlihatkan sebagai orang baik yang tidak sadar dengan kenaifan warta kebaikan yang ia bawa. Meski naif, di mata Nietzsche, Yesus tetaplah orang baik karena ia tidak menolak Salib, bahkan memaafkan para pembunuhnya.

Yesus yang seperti itu, menurut Nietzsche, sangat lain dengan *Kristus* ajaran Paulus. Paulus yang dibesarkan dalam tradisi Farisi (Yudaisme kaum imam atau *Yudaisme Tidak*) tahu betul kecenderungan manusia untuk menyukai *tidak*. Ajaran Yesus yang bersifat *iya naif* ia ambil alih, ia beri bentuk baru, ia beri berbagai macam syarat *tidak*. Yesus yang tidak menuntut syarat apa-apa, kini diciptakan Paulus menjadi Kristus yang mensyaratkan 'iman'

bagi harga sebuah kemuridan. Jika pernah ada orang kristiani tulen, menurut Paulus, ia itu sudah mati tersalibkan. Yang ada selanjutnya hanyalah Kristianisme deformatif *à la* Paulus. Dalam *Antikrist* § 39[217] Nietzsche menulis:

> "Aku berbalik ke belakang, aku kisahkan sejarah *sebenarnya* Kristianisme. Kata 'Kristianisme' itu sendiri merupakan kesalahpahaman—pada dasarnya hanya pernah ada satu orang kristiani, dan ia sudah mati di atas Salib. 'Injil'[218] *sudah mati* di atas Salib. Sejak itu, apa yang kemudian dinamai 'Injil' hanyalah anti tesis dari apa yang sudah *Dia* hidupi: sebuah 'kabar buruk', sebuah 'kabar terselewengkan' […]."

Di tangan Paulus, kabar baik menjadi kabar yang penuh syarat. *Iya* tanpa *reserve* dari Yesus dipenuhi dengan berbagai syarat *tidak* bagi orang-orang yang ingin menjadi pengikut-Nya.

Yesus yang tidak pernah menjanjikan apa-apa—karena Kerajaan Allah adalah situasi batin *hic et nunc* (sekarang dan di sini)—ditampilkan Paulus sebagai Kristus sang penjanji kebahagiaan di 'sana'. Dan untuk mencapai yang di 'sana' para pengikut Kristus harus melalui berbagai syarat. Paulus melemparkan ke sebuah *dunia bayang-bayang* apa yang sebenarnya oleh Yesus dinyatakan ada hadir di dunia ini sekarang juga. Dengan segera, kabar baik Yesus bagi manusia berubah menjadi kabar buruk. Nietzsche menulis dalam *Antikrist* § 42:[219]

> "[…] 'Kabar baik' diikuti dengan segera oleh apa *yang terburuk yang mungkin ada*: yaitu Paulus. Pada dirinya, Paulus menginkarnasikan tipe antitesis 'pemberi kabar gembira'.

217 Bdk. Buku *Anthéchrist* dalam *F. Nietzsche: Œuvres,* hlm. 1165.

218 Injil berasal dari kata Yunani *eu-anggelion* artinya, *kabar baik.* Bahasa Prancis untuk Injil adalah *evangile.* Lawan kata *evangile* adalah *Dys-angile,* dari kata Yunani *dus-aggelion,* artinya kabar buruk/salah/menyeleweng. Demikian, pada teks selanjutnya akan diperlawankan *evangelist* (penginjil) dan *dysangelist* (pembawa kabar buruk atau kabar menyeleweng).

219 Bdk. Buku *Anthéchrist* dalam *F. Nietzsche : Œuvres,* hlm. 1168–1169.

> Ia adalah genius kebencian, genius halusinasi kebencian, genius dalam logika ketat kebencian. Apa sih yang tidak dikorbankan oleh pembawa kabar menyeleweng ini bagi kebencian? Sebagai awalnya, terhadap Sang Penyelamat, ia memakunya di salib*nya* sendiri. Kehidupan, contoh, ajaran-ajaran, kematian, makna, dan alasan Injil—tidak ada satupun yang tersisa saat si tukang palsu itu dalam kebenciannya tahu apa-apa yang bisa ia pakai. *Tidak* ada realitas, *tidak* ada kebenaran historis. Dan sekali lagi, insting imam Yahudi ini melakukan kejahatan kepada sejarah. Ia menghapus begitu saja yang kemarin dan yang lusa dari Kristianisme, *ia membuat sendiri sebuah sejarah Kristianisme purba.* […]."

Di mata Nietzsche, Paulus adalah pendiri *Kristianisme Tidak*, sebuah versi yang sama sekali menyeleweng dari *Kristianisme Iya* yang diwartakan Yesus. Yesus menawarkan Kerajaan Allah kepada siapa saja, para pendosa dan wanita pelacur. Paulus menawarkan yang sama, tetapi dengan memberi syarat: harus percaya dulu kepada Kristus dan dibaptis. Kontras dengan *iya-naif* Yesus kepada apa saja, Paulus justru menekankan figur Kristus Penyelamat yang mewartakan bahwa siapa saja bisa selamat 'asal…' Di situlah aspek *tidak* dimasukkan oleh Paulus dalam Kristianisme. Dan dalam konteks inilah, temuan *Yudaisme Tidak* tentang istilah *dosa* lalu menjadi sentral dalam *Kristianisme Tidak* ciptaan Paulus.

Dalam teks lebih awal daripada *Antikrist*, yaitu *GS* "Buku Ketiga", § 135,[220] Nietzsche menguraikan analisisnya tentang asal-usul dosa. Istilah ini muncul dari psikologi Yudaisme pasca pembuangan, psikologi kaum budak yang salah satu alirannya adalah Fariseisme yang diikuti Paulus.

> "*Asal-usul dosa*: Sebagaimana dirasakan di mana pun Kristianisme meraja atau sudah meraja pada suatu waktu, 'dosa' adalah sebuah rasa Yahudi, temuan Yahudi. Seluruh moralitas

220 Bdk. Buku *GS* hlm. 154–155.

kristiani memiliki latar belakang itu, Kristianisme sebenarnya hanya ingin meyahudikan dunia. Sampai pada suatu tingkat dia berhasil di Eropa. Secara halus hal ini terasa aneh karena dunia Yunani Antik—dunia yang tidak mengenal rasa dosa—toh masih tetap tinggal dalam sensibilitas kita, meski kehendak baik untuk mendekatkan atau mengasimilasi peninggalan tersebut sebagaimana diupayakan seluruh generasi dan individu-individu hebat tidak menunjukkan hasilnya. 'Tuhan akan memberimu rahmat, hanya jika *kamu bertobat*'—bagi orang Yunani itu adalah ejekan dan skandal; dan orang Yunani akan menjawabnya 'moga-moga saja begitu sebagaimana bayangan para budak'. Yang terjadi, di situ kita membayangkan sebuah ada berkuasa dan maha kuasa tetapi suka membalas dendam. Kekuasaan sang ada tersebut begitu besar sehingga tak ada satu praduga pun yang bisa menyerangnya, kecuali yang menyinggung kehormatannya. Dosa adalah serangan pada rasa hormat, *crimen laesae majestatis divinae*—(*kejahatan/serangan yang melukai otoritas/kebesaran ilahi*)—tidak lebih dari itu! Penyesalan, penjelekan diri, perendahan diri—itu semua menjadi syarat pertama dan terakhir pemberian rahmat: artinya, reparasi terhadap kehormatan ilahi! Persoalan apakah dosa lalu memunculkan berbagai praduga lainnya, apakah dosa tertanam menjadi kejahatan yang dalam dan beranak-pinak seperti penyakit serta berkembang di antara umat manusia sedemikian sehingga ia menyergap dan membunuhi umat manusia satu demi satu—itu tidak berkaitan apa pun dengan kehormatan si Oriental pencemburu dari surga itu. Dosa adalah kejahatan melawan dirinya, bukan melawan umat manusia. Kepada siapa ia memberikan hadiah rahmatnya, dia juga menghadiahkan rasa tidak peduli semacam itu di hadapan akibat-akibat dosa. Di sini, Tuhan dan umat manusia begitu terpisah, begitu berlawanan sehingga pada dasarnya dia sama sekali tidak bisa berbuat dosa melawan umat manusia—semua tindakan harus dan hanya dinilai *atas*

dasar hubungannya dengan konsekuensi-konsekuensi supranatural, dan bukan dengan yang natural. Itulah yang dikehendaki rasa Yahudi. Baginya, apa saja yang natural tidak pernah layak pada dirinya sendiri. Sebaliknya, orang-orang Yunani lebih siap untuk berpikir bahwa pun yang namanya sakrilegi bisa saja memiliki martabat pada dirinya sendiri. Pencurian, seperti yang dilakukan Prometheus,[221] bahkan penyembelihan seekor binatang sebagai ujud rasa cemburu yang gila, sebagaimana kasus Aias:[222] dalam kebutuhan mereka untuk menanggapi dan mengasimilasi kelayakan sebuah sakrilegi, mereka menciptakan *tragedi*—sebuah seni, cita rasa yang asing bagi orang Yahudi. Asing, meski di dasar

---

221 Dalam *Theogoni* (*Asal-Usul Dewa-Dewi*) dari Hesiod (abad 8 SM), Prometheus adalah dia yang (dengan izin Athena) membentuk manusia-manusia mortal dari campuran tanah liat dan air untuk kemudian diembusi napas-kehidupan oleh Athena (dalam versi Talmudik, mitos ini sejajar dengan peran Malaikat Mikael yang membentuk manusia atas perintah Yahwe, dan Yahwe mengembuskan napas kehidupan). Prometheus (artinya = *prévoyance*: yang tahu bersiap sedia, yang tahu mengantisipasi sebelumnya) adalah satu di antara tujuh Titan (*titan* adalah figur mitologis dengan kekuatan luar biasa. Kata *titanik* artinya sangat besar, hebat, kuat). Prometheus mungkin anak Titan Eurymedon, tetapi mungkin juga anak dari Iapetos dengan peri Clymenes. Saudara Prometheus adalah Epimetheus (*imprévoyance*: yang tidak tahu menyiapkan sebelumnya), Atlas dan Menoetios. Prometheus terkenal karena dialah figur yang mencuri api dari dewa-dewa untuk diberikan kepada manusia. Zeus marah dan menghukum Prometheus dengan mengikatnya di Kaukasia dengan seekor elang menggigiti hatinya, sementara hati tersebut tumbuh kembali secara terus-menerus. Herakles nantinya akan menyelamatkan Prometheus. Berdasarkan mitos terkenal ini Aiskhylos membuat sebuah tragedi berjudul "Prometheus dirantai", dan Shelley membuat drama liris berjudul "Prometheus dibebaskan" (1820).

222 Sebagai figur dalam epik *Illias* (dari Homerus) Aias menunjuk pada dua figur. Pertama, Aias anak Telamon (raja Salamin), yang bertubuh besar dan hanya kalah berani dibandingkan Akhilleus. Aias inilah yang merebut tubuh Akhilleus dari tangan orang Troya. Dia berusaha memperoleh senjata Akhilleus, tetapi gagal dan dikalahkan oleh Odysseus. Dia lalu menjadi gila. Kedua, ada Aias anak Oileos (raja dari Locride), bertubuh kecil, salah satu sekutu Yunani dalam perang melawan Troya. Aias suka omong besar, dan karena dia menculik serta memperkosa Kassandra (anak perempuan Priamus, raja Troya) di sebuah kuil untuk Athena, maka dia hampir saja dirajam oleh sekutu-sekutunya orang Yunani. Saat pulang ke kerajaannya, kapalnya tenggelam, dan Aias mati. Selain itu, Sophokles membuat sendiri versi Aias dalam tragedinya. Aias adalah orang gila yang membunuhi binatang-binatang karena dia pikir mereka itu para pemimpin Yunani.

kodratnya yang paling dalam mereka memiliki seluruh bakat puitis dan kesiapsediaan di depan apa saja yang sublim."

Dengan demikian, lengkaplah deformasi yang dibuat Paulus terhadap *Kabar Baik* Yesus. Kerajaan Allah sebagai rahmat yang di 'sana' kini hanya bisa diakses bila orang bersedia mengakui dirinya sebelumnya sebagai pendosa dan butuh penyelamatan. Hanya dengan melakukan syarat-syarat seperti itulah, orang yang ingin mengikuti Kristus akhirnya diperbolehkan menyebut dirinya kristiani. *Kabar Baik* bahwa Kerajaan Allah untuk siapa saja, kini menjadi kabar buruk: untuk menerimanya orang harus menjelekkan dirinya terlebih dahulu, merasa berdosa dan butuh penyelamatan. Yesus yang menerima apa adanya semua orang, kini digantikan oleh sebuah 'ada mahakuasa pembalas dendam' yang menuntut banyak syarat secara sewenang-wenang. Bagi Nietzsche, 'ada' tersebut hanyalah sebuah *Hinterwelt* ciptaan Yudaisme yang memang curiga dan suka berkata 'tidak' pada apa pun yang natural, alamiah, pada realitas apa adanya. Nietzsche menulis dalam *GS* "Buku Ketiga", § 139,[223] tentang praduga-praduga Yahudi tersebut:

"*Warna nafsu-nafsu*.—Orang-orang yang memiliki kodrat mirip dengan rasul Paulus selalu mencurigai nafsu-nafsu. Mereka memahami nafsu hanya sebagai sesuatu yang mengotori, merusak, menghancurkan hati. Dengan demikian, aspirasi ideal mereka bertujuan untuk menghancurkan nafsu-nafsu. Mereka hanya akan merasa betul-betul termurnikan dari nafsu saat mereka berada di dalam sesuatu yang ilahi. Persis kebalikan dari Paulus dan orang-orang Yahudi, orang-orang Yunani justru mengaspirasikan ideal mereka pada nafsu-nafsu. Nafsu-nafsu itu berharga bagi mereka, dipuja-puji, dihias, dan mereka ilahikan. Dan sangat jelas bahwa mereka itu bukan hanya merasa lebih bahagia dalam nafsu, tetapi lebih lagi mereka itu lebih murni dan lebih ilahi daripada

223 Bdk. Buku *GS* hlm. 157.

biasanya. Orang-orang kristiani? Apakah mereka dalam hal itu ingin menjadi seperti orang-orang Yahudi? Barangkali saja mereka sudah menjadi seperti itu?"[224]

Psikologi *Yudaisme Tidak*—atau dikatakan di situ 'Yahudi'—yang diselipkan Paulus dalam Kristianismenya adalah psikologi kaum budak yang pulang dari pembuangan. Dari kacamata genealogis bisa dipahami bahwa kelemahan dan keterserakan kaum budak itu sendirilah yang membuat mereka curiga dan takut pada realitas. Keterserakan diri membuat mereka butuh sesuatu sebagai pegangan. Sekali pegangan itu—berkat *Kehendak Kuasa* yang ada pada semua orang—dia temukan, maka kecenderungan budak adalah memfiksasi pegangan tersebut sekali selama-lamanya. Jadilah pegangan itu sebagai hakim pengadil untuk realitas yang sebenarnya selalu bergerak, selalu berubah, dan senantiasa lolos dari peng-*kosmos*-an fiksatif. Posisi ini dikontraskan Nietzsche dengan sikap tuan orang Yunani pra Sokratik yang tidak takut terhadap realitas senyatanya—nafsu-nafsu dan absurditas realitas—, yang menerima apa adanya dan mentransformasikannya dalam sebuah ujud seni tragedi. Sikap berani menghadapi *chaos* dalam diri tanpa memberi finalitas apa pun, menghadapinya begitu saja dengan energi berlimpah dan senantiasa siap meng-*chaos*-kan setiap *kosmos* yang tercipta, hanya ada dalam diri orang kuat. Orang seperti inilah yang juga akan siap menghadapi pluralitas dan campur aduknya (campuran kebaikan dan kejahatan, kemasukakalan dan absurditas) tanpa memberi penilaian apa pun. *Kosmos* yang ia capai adalah sebuah tahapan sementara hasil transformasi yang selalu terbuka pada *kosmos* baru. Untuk bisa seperti itu memang dibutuhkan kekuatan kehendak dan kekuatan vitalitas.

Dengan optik seperti itulah, penamaan budak bagi Kristianisme bisa dipahami. Simtom keterserakan kehendak tampak

224 Teks varian dari NV, 4, 97: "Dalam hal itu mereka berusaha menjadikan diri mereka Yahudi—dan berusaha seolah-olah ingin agar seluruh dunia menjadi Yahudi."

dalam kebutuhannya untuk pegangan yang besar. Ia membutuhkan pegangan secara fiksatif. Pegangan yang semula membantunya untuk bisa hidup, berubah menjadi mematikan kehidupan manakala pegangan itu menjadi *fixed* dan ia pertahankan mati-matian. Realitas yang plural dia tundukkan di bawah kriteria pegangan yang ia punyai. Ketakutannya pada realitas membuatnya tidak bisa menerima segi-segi realitas yang menurutnya tidak sesuai dengan pegangan tersebut. Ia menjadi penilai dan pengadil realitas. Di situ, omongan tentang cinta kasih—sesuatu yang cukup sentral dalam ajaran kristiani—lalu menjadi menyeleweng. Cinta yang semestinya pembebasan, berubah menjadi doktrin kontraktual *do ut des* (*aku memberi supaya engkau juga memberi*). Nietzsche menulis dalam *GS* "Buku Ketiga", § 141[225], aforisme berikut ini:

> "*Terlalu oriental.*—Apa? Sebuah Tuhan yang tidak akan mengasihi manusia kecuali manusia itu percaya kepada-Nya? Tuhan yang melayangkan pandangan, ancaman mengerikan kepada siapa saja yang tidak mau percaya pada kasih-Nya? Cinta kontraktual seperti itu menjadi rasa dasar sebuah Tuhan yang mahakuasa! Cinta yang tidak bisa mengatasi kehormatan diri dan tidak bisa mengatasi roh pemarah pembalas dendam? Itu semua terlalu oriental![226] 'Kalau aku mencintaimu, apakah itu membuat kamu sadar akan sesuatu?' Begitulah, cukup itu saja yang menjadi kritik untuk seluruh Kristianisme."

Di mata Nietzsche, Kristianisme ciptaan Paulus adalah sebuah *agama tidak*. Alih-alih bersedia menerima realitas apa adanya, ia justru membentengi afirmasi tersebut dengan berbagai syarat. Dan pensyaratan-pensyaratan itulah yang akhirnya mengaburkan

225 Bdk. buku *GS* hlm. 157.

226 Teks varian: NV 4, 101: "*Apa! Itu semua adalah oriental!* Betapa menyenangkan rasanya bisa mengenali diri pada hal berikut ini: tidak ada seorang pun yang akan terskandalisir dengan apa yang dibuat Tuhan untuk membuat kepercayaan manusia kepadanya tergantung pada cintanya kepada manusia. Terlalu biasa!"

doktrin dasar *iya naif* dari Yesus maupun doktrin dasar yang namanya cinta kasih, yang tidak mengancam dan tidak bersyarat. Cinta penuh perhitungan seperti itu menjadi dasar Kristianisme deviatif ciptaan Paulus. Cinta Kristus sang Penyelamat membutuhkan pengakuan bahwa seseorang mengakui dirinya berdosa supaya dengan demikian bisa diselamatkan! Rahmat mensyaratkan dosa, kebaikan mensyaratkan kejelekan, logika menyimpang seperti itulah yang hendak disingkap Nietzsche dalam kritik-kritiknya untuk Kristianisme yang dipromosikan Paulus. Bagi Nietzsche, dunia dan realitas apa adanya adalah campuran kebaikan dan kejelekan, rahmat dan dosa sekaligus. Realitas tidak bisa dikehendaki secara separuh. Model penghendakan reduktif atasnya tidak mengatakan apa-apa mengenai realitas itu sendiri, melainkan justru mengatakan siapa diri si penghendak. Di matanya, Kristianisme mereduksi realitas dan menawarkan sebuah cara pandang yang berbahaya: "*Cara pemecahan yang berbahaya*. Cara pemecahan kristiani yang menilai dunia sebagai buruk dan tidak baik membuat dunia menjadi buruk dan tidak baik" (*GS* "Buku Ketiga", § 130).

Dunia menjadi jelek dan buruk karena sudut pandang separuh yang diterapkan. Padahal, untuk Nietzsche, pada dirinya sendiri dunia tidak menjawab harapan-harapan antropomorfistik kita. Dalam sudut pandang separo tersebut, yang ada bukan hanya sekadar reduksi realitas, tetapi lebih dari itu, pematian terhadap realitas itu sendiri. Sama seperti kecenderungan sains yang secara matimatian menghendaki kebenaran berujung pada destruksi alam dan manusia, demikian juga ibu sains—Kristianisme—dalam caranya memandang dunia secara separo sudah mengandungi benih-benih bunuh diri. Dengan hanya mengharapkan segi kebaikan sambil menjelekkan realitas, Kristianisme sudah mengajarkan pembunuhan realitas di mana kita menjadi bagian darinya.

"*Kristianisme dan bunuh diri*. Kristianisme memperlakukan hasrat

> luar biasa untuk bunuh diri yang sudah ada sejak kelahirannya sebagai ragi sekaligus kekuatannya. Sementara, Kristianisme melarang dengan sangat keras segala macam bentuk bunuh diri, dia lalu membiarkan dua bentuk bunuh diri untuk tetap ada, dan menyelubunginya dengan martabat luhur serta dibungkusi dengan harapan luhur: kemartiran dan pembunuhan diri pelan-pelan orang asketik." (*GS* "Buku Ketiga", § 131)[227]

Pada titik ini, kiranya kehati-hatian perlu diungkapkan. Apakah dengan sendirinya Nietzsche mengkritik isi doktrin Asketisme sebagai bunuh diri, sehingga bagi Nietzsche hidup haruslah dinikmati senikmat-nikmatnya sambil menghindari penderitaan? Bila kesimpulan yang diambil seperti itu, kita akan kesulitan untuk mendamaikannya dengan seluruh refleksi Nietzsche tentang pengalaman sakit dan penderitaan. Nietzsche tidak pernah memberi finalitas apa pun pada penderitaan. Tidak ada makna dan *telos* di balik pengalaman sakit. Pengalaman sakit—termasuk diet dan Asketisme—pada dirinya sendiri adalah realitas apa adanya yang mesti diiyai dan ditidaki secara bersamaan. Kritik Nietzsche pada Asketisme kristiani tidak menyangkut pertama-tama benar atau salahnya isi doktrin Asketisme itu sendiri. Yang dikritik adalah cara penghendakan Asketisme itu seolah-olah di seberang proses sakit ada sebuah janji *Hinterwelt*. Rasa sakit yang dihayati seperti *narkose* hanyalah simtom bagi cara si orang asketik berelasi dengan rasa sakit tersebut.

Kehati-hatian juga dituntut manakala kita membaca banyak uraian Nietzsche tentang sejarah dan isi ajaran Kristianisme. Jika hendak memperdebatkan soal isi bisa dikatakan bahwa Nietzsche adalah anak zamannya, yang termakan oleh eksegesis liberal yang sekarang ini sudah *out of date*. Di level ini, pembahasan Nietzsche tentang perbedaan Kristianisme Yesus dan Kristianisme Paulus, atau tentang penghayatan iman kristiani secara fideistik

---

227 Bdk. Buku *GS* hlm. 153.

dan pragmatis *à la* Lutheran, sama sekali tidak membantu kita untuk makin paham mengenai isi doktrin kristiani sebagaimana dipahami orang kristiani. Dan soal isi doktrin memang bukan *poin* paling penting dalam bangunan kritikan Nietzsche untuk Kristianisme. Meski pada soal ini banyak omongan Nietzsche *salah*, pada tingkat lain—dalam kritiknya secara fisio genealogis mengenai kebutuhan untuk pegangan—Nietzsche justru bisa menjadi lawan alot yang akan membuat orang kristiani—atau siapa pun yang beragama—merenungkan keseriusan imannya. Tampaknya, Nietzsche sendiri menyadari bahwa filsafatnya tidak terlalu peduli dengan argumentasi benar-salah seputar isi doktrin. Baginya hanya soal *taste* (cita rasa) belaka. Sebuah isi bisa benar bila yang menghendakinya memang menghendakinya sebagai benar, dan sebaliknya. Apa pun cara orang lain berusaha mematahkan isi tersebut, bila ia menghendakinya sebagai benar, maka upaya pendongkelan atasnya hanya menjadi pengobar semangat baginya untuk makin percaya dengan kebenarannya sendiri. Soalnya memang tidak terletak di benar salahnya isi doktrin, tetapi pada manusia penghendaknya. Apakah ia manusia kuat atau lemah, terserak atau utuh, berani atau pengecut, bercita rasa tinggi atau rendah? Untuk itulah Nietzsche menuliskan: "*Kontra kristianisme*. Bagi kita, soalnya jelas bukan mengenai argumen-argumen. Soal cita-rasa kita sajalah yang membuat kita memutuskan untuk kontra Kristianisme" (*GS* "Buku Ketiga", § 132).[228]

c. Pandangan Nietzsche tentang Agama secara Umum

Persoalan agama kristiani, sebagaimana persoalan agama pada umumnya, dianalisis Nietzsche dalam kacamata *kebutuhan akan pegangan*. Tingkat perdebatan yang ia ajukan tidak berada di level argumentasi isi doktrin. Sebagai orang yang menamai dirinya

228 Bdk. Buku *GS* hlm. 154.

psikolog, ia tahu bahwa isi argumentasi bersifat *interchangeable*, bisa diubah-ubah dengan apa pun seturut *kebutuhan* pengaju argumen. Maka pada level kebutuhan itulah yang seharusnya ditilik dan dilihat. Bila seseorang percaya pada A sebagai kebenaran, soalnya di mata Nietzsche bukan salah benarnya A tersebut, melainkan *mengapa* ia memegangi A tersebut sebagai kebenaran? Pertanyaan menjadi semakin mendesak manakala model penghendakan atas A tersebut bersifat apa pun harganya, mati-matian.

Pada *GS* "Buku Kelima", Nietzsche berbicara tentang *kehendak absolut akan kebenaran dalam sains* yang sama sekali *di luar kategori* metode saintifik itu sendiri pada § 344 dan § 347. Nietzsche menformulasikan ulang kehendak akan kebenaran tersebut sebagai *kebutuhan untuk percaya*. Kacamata yang sama bisa dipakai untuk membaca § 353 ketika Nietzsche menjelaskan fenomena munculnya agama. Agama muncul karena adanya para pendiri agama yang tahu bahwa massa membutuhkan sesuatu untuk dipegang dan dipercaya. Berikut adalah *potongan pertama GS* "Buku Kelima", § 353.[229]

> "*Tentang asal-usul agama-agama.*—Temuan esensial para pendiri agama adalah sebagai berikut. Pertama-tama, mereka memapankan sebuah cara hidup, sebuah praktik moral sehari-hari yang berfungsi sekaligus sebagai *disciplina voluntatis* (praktik pendisiplinan kehendak) dan penghilang kebosanan. Kemudian, mereka memberi *interpretasi* atas hidup ini. Berkat tafsir tersebut, hidup ini tampak terang diselubungi oleh nilai-nilai luhur, sedemikian rupa sehingga hidup menjadi sebuah kebaikan yang deminya kita berjuang, dan, jika perlu, mengorbankan hidup. Sebenarnya, dari dua temuan di atas, yang paling esensial adalah yang kedua. Berkenaan dengan yang pertama, soal cara hidup, biasanya cara hidup itu sendiri sudah ada sebelumnya. Hanya, cara hidup itu ada di antara sekian banyak cara hidup

229 Paragraf ini bisa ditemukan dalam buku *GS* hlm. 251–252.

> lainnya, dan nilainya masih bersifat implisit. Letak penting dan orisinalitas seorang pendiri agama pada umumnya tampak dalam kenyataan bahwa mereka mampu *menimbang* sebuah cara hidup yang dipilih, bahwa mereka *memilih*nya, dan bahwa mereka adalah yang pertama yang *menebak* untuk tujuan seperti apa cara hidup seperti itu bisa dipraktikkan dan diinterpretasikan."

Di mata Nietzsche, agama hanyalah praktik hidup yang sudah ada sebelumnya, dipilih, diangkat lalu diberi tafsir baru. Tidak ada aspek kreatif apa pun di situ. Agama hanyalah mengkonservasi cara hidup tertentu dan menyelubunginya dengan nilai-nilai palsu yang diberikan padanya. Bukan berarti agama lalu tidak berguna. Tidak. Kebesaran para pendiri agama justru tampak di situ. Ia menolong massa untuk bisa terus melanjutkan kehidupan yang tidak bisa mereka tanggung. Dalam arti itu agama menyumbangkan kegunaan luar biasa bagi mereka yang membutuhkannya. Mengenai para pendiri agama sendiri, mereka berada di luar kategori massa.

Mekanisme munculnya agama ini lalu diberi contoh Nietzsche lewat figur Buddha dan Yesus [atau Paulus]. Mereka berhadapan dengan praktik hidup rakyat kecil sederhana yang hidupnya dicengkeram oleh ketakutan. Apa yang sudah ada kemudian diberi selubung tafsir luhur mengenai 'makna hidup dalam kondisi seperti itu' sedemikian sehingga massa rakyat yang semula tidak menyadarinya lantas terbuka matanya. Lewat itu, maka keberanian menghadapi realitas muncul dan terujudkan dalam dua bentuk. *Pada yang satu*, ketakutan dan kekecilan mereka dengan sudut pandang lain mendadak menjadi sumber kekuatan luar biasa untuk menaklukkan yang di luar diri mereka. Karena percaya bahwa mereka adalah pemegang kunci hidup bahagia—bahwa hidup mereka bermakna luhur—maka mereka percaya bahwa kekecilan dan kejelataan bukanlah alasan untuk takut dan mengalah di hadapan dunia luar yang mengancamnya. *Pada yang*

lain, keyakinan yang sama—bahwa mereka memiliki makna ultima dunia—membuat mereka meremehkan sedemikian rupa dunia, menganggap sepi dunia, dan menyibukkan diri untuk melepaskan dirinya dari dunia negatif ini. Inilah *potongan kedua GS* § 353:

> "Sebagai contoh, Yesus [atau Paulus] menemukan dirinya berhadapan dengan kehidupan rakyat jelata di sebuah provinsi kekaisaran Romawi. Ia berhadapan dengan kehidupan yang sederhana, penuh keutamaan, selalu dicengkeram oleh berbagai kekhawatiran. Ia kemudian menginterpretasikan kehidupan semacam itu, memberinya makna dan nilai-nilai yang paling tinggi. Dengan cara itu, ia memberikan sebuah daya dan keberanian untuk meremehkan dan menjelekkan semua cara hidup yang lainnya. Fanatisme diam-diam mirip Persaudaraan Moravia,[230] kepercayaan pada diri sendiri yang penuh rahasia, dan bawah tanah seperti itu akan terus berkembang sampai siap untuk 'menaklukkan dunia' [artinya, menaklukkan Roma dan kelas-kelas superior yang ada di Kekaisaran]. Buddha juga menemukan kategori orang yang sama, yang terserak dalam berbagai kelas sosial di kalangan rakyatnya. Karena kemalasannya, orang-orang tersebut menjadi baik dan orang baik-baik belaka [dan terutama, jinak]. Juga karena kemalasanlah mereka menjalankan puasa, matiraga, dan hidup tanpa kebutuhan-kebutuhan. Buddha mengerti bagaimana orang-orang seperti itu secara tak terelakkan, juga karena *vis inertiae* (hidup yang tanpa jiwa,

230 Persaudaraan Moravia: istilah ini menunjuk pada gerakan religius kristiani dari abad ke-15, yang lahir di Bohemia, para pengikut reformator Jan Hus (dari Ceko). Kelompok ini tersebar di Bohemia, Amerika Selatan, dan Amerika Serikat. Jan Hus sendiri hidup tahun 1370–1415. Dia adalah rektor di Universitas di Praha. Mengikuti ide Wycliffe—John Wycliffe dari Yorkshire sekitar tahun 1330–1384 adalah reformator antiPaus dan antiklerus, yang menginginkan sebuah gereja miskin sesuai Injil. Ia menolak doktrin transubstansiasi Ekaristi, dan mengeksklusifkan Kitab Suci sebagai sumber iman. Jan Hus sebenarnya melawan simoni dan penyelewengan dari gereja. Dia diekskomunikasi tahun 1411, lalu 1412. Akhirnya Konsili Konstanz (1414) mengutuknya (juga mengutuk secara *posthumous* ajaran Wycliffe). Jan Hus dihukum mati bakar sebagai heretik (bidaah). Sebaliknya, oleh penduduk Bohemia, Jan Hus dianggap sebagai martir.

> pasif, apatis) akan berujung pada sebuah kepercayaan yang menjanjikan *penghindaran* kembalinya segala macam bentuk gangguan duniawi. 'Memahami', itulah kejeniusan si Buddha. Memang menjadi karakter para pendiri agama bahwa mereka itu memiliki pengetahuan psikologis tanpa cacat berkenaan dengan kategori jiwa rata-rata yang menunggu-nunggu *untuk menyadari* kesamaan-kesamaan yang mereka miliki sendiri. Dari *kesadaran* seperti itulah pendiri agama mengumpulkan para jiwa rata-rata, dan lewat hubungan-hubungan seperti itu jugalah maka berdirinya sebuah agama selalu merupakan pesta raya saling pengakuan antar jiwa-jiwa."

Pada dua kasus yang diajukan sebagai contoh, para pendiri agama memberi tafsir pada apa yang sesungguhnya sudah ada. Kekuatan para pendiri agama adalah kemampuan mereka memahami kebutuhan khalayak massa. Mereka adalah psikolog—kategori yang diterapkan Nietzsche untuk dirinya sendiri—yang tahu menafsirkan dunia sesuai apa yang dibutuhkan manusia rata-rata. Pada mekanisme munculnya agama-agama tersebut jelas tampak bahwa soalnya bukan kebenaran isi doktrinal sebuah tafsir. Isi tafsir yang diberikan Yesus atau Buddha bisa apa saja, yang penting sesuai dengan kebutuhan khalayak rata-rata. Secara positif, bisa dikatakan bahwa isi tafsir tersebut berguna membantu massa untuk hidup. Tetapi secara negatif, bisa dikatakan juga bahwa isi tafsir itu telah memalsukan dunia. Dunia direduksi menjadi selubung tafsir yang sangat partikular dan tidak mengatakan sejujurnya sang realitas secara apa adanya. Dari dua hal itu tampak bahwa *poin* yang hendak diajukan Nietzsche memang bukan soal benar-salahnya sebuah isi tafsir, tetapi bagaimana *kebutuhan akan sebuah pegangan* telah membuat agama tertentu muncul di masyarakat dengan karakteristik tertentu. Lepas dari keragaman isi tafsir atas dunia yang diberikan pendiri agama, terbukti isi ajaran itu efektif dan berfungsi karena memang menjawab kebutuhan massa rakyat. Mekanisme yang sama bisa ditemukan dalam analisis Nietzsche

tentang *kebutuhan untuk percaya* pada *GS* § 347. Orang yang butuh pegangan, ia akan menemukannya entah dalam Patriotisme, ideologi, Metafisika, agama atau bahkan *Ateisme*.

Betul, Fanatisme mengerikan pun bisa tampak dalam diri orang-orang yang mengimani *Ateisme* secara mati-matian. Ia *butuh percaya* bahwa 'Tuhan tidak ada'. Jika penghayatan personal tidak cukup, ia akan mengideologiskan iman akan ketiadaan tuhan dalam sebuah sistem politik totaliter yang tidak kalah kejamnya dari rezim theokratis. Di situ yang berjalan sekali lagi bukan soal benar salahnya isi doktrin Ateisme melainkan *kebutuhan* akan pegangan dari orang-orangnya. Kalau pegangan dan makna kehidupan ia temukan dalam keyakinan akan ketiadaan Tuhan, maka itu pun akan ia percayai sepenuhnya bahkan kalau perlu menjadi martir deminya.

Dari analisis tentang agama kristiani dan asal-usul agama pada umumnya (dalam hal ini Kristianisme dan Buddhisme), tampak betul sudut pandang khas Nietzsche. Ia bukan ahli sejarah gereja, bukan teolog, bukan pula antropolog. Ia mengatakan dirinya sebagai *psikolog*, yang menyelidiki fenomena agama (satu dari sekian macam *idée fixe*) sebagai simtom. Cara pandang fisio-genealogisnya berujung pada analisis tentang kebutuhan untuk percaya. Semakin cacat dan terserak sebuah kehendak, semakin kebutuhannya akan *idée fixe* besar. Pada pola ini, kecacatan kehendak yang takut akan realitas mendapatkan kesatuannya dalam sebuah makna apa pun yang ditawarkan kepadanya untuk dijadikan pegangan. Makna ini, lepas dari isinya melawan atau lari dari dunia, bersifat reduktif dan mengamputasi realitas.

Di sinilah letak kesulitannya untuk mengkritik Nietzsche dengan menekankan pada pokok soal isi argumentasi. Louis Leahy dalam ulasan yang rigor berusaha menjawab *argumen per argumen* bahasan Nietzsche tentang isi doktrin Kristianisme. Ia melihat bahwa proposisi Nietzsche didasari oleh 'konstatasi dunia sebagai

siklis' sehingga dengan itu ia menolak doktrin penciptaan kristiani, menolak adanya Tuhan Yang Maha Berdaulat. Louis Leahy memberi bukti bahwa sampai sekarang ini tidak ada basis eksperimental saintifik apa pun yang bisa mendukung teori siklus 'kembalinya segala sesuatu'. Dan dengan cerdik ia mengatakan kebenaran bahwa 'Kedaulatan Tuhan tidak tergantung pada ada tidaknya penciptaan, karena ketaktergantungan Tuhan itu bisa dibuktikan dengan jalan lain' (misalnya lima jalan Thomas Aquinas).[231] Selanjutnya, dengan tajam pula Louis Leahy menyingkap nominalisme Ockham—yang mendasari Protestantisme Lutheran tempat Nietzsche dibesarkan—di balik kritikan-kritikan Nietzsche pada Kristianisme sebagai 'Platonisme dualistik untuk rakyat' yang 'meremehkan badan dan materi'.[232] Singkatnya, secara *argumen per argumen*, di satu sisi, Louis Leahy berusaha menunjukkan bahwa 'isi doktrin Kristianisme' sebagaimana diungkapkan Nietzsche adalah keliru, sehingga kritikannya untuk Kristianisme juga salah bidik. Dan di sisi lain, ia meluruskan 'isi doktrin' sebenarnya dari Kristianisme: bahwa Kristianisme adalah agama yang menghormati tertib fisik dan materi, sesuai dengan akal dan bersifat rasional, bahkan menyumbangkan perkembangan teknik dan sains sehingga umat manusia bisa bergerak sejauh sekarang ini.[233]

Bila membaca argumentasi kontra yang diajukan Louis Leahy tentang isi doktrin, tentu orang kristiani yang tahu ajaran agamanya akan setuju. Demikian pula, orang buddhis yang tahu ajaran Buddhisme akan bisa meluruskan kesalahan-kesalahan fatal Nietzsche yang menilai 'isi doktrin' Buddhisme sebagai eskapisme menuju kekosongan (nirvana). Pada tingkat isi ini, tidak ada yang

---

231 Lihat uraian Louis Leahy dalam *Aliran-Aliran Besar Ateisme,* Yogyakarta: Kanisius, 1985, hlm. 20–22.

232 Bdk. Louis Leahy hlm. 23 dan seterusnya.

233 Bdk. Louis Leahy hlm. 31–32.

bisa dibuat kecuali mengatakan bahwa Nietzsche adalah anak zamannya, yang level refleksi teologis dan anthropologisnya *sangat terbatas*.

Tetapi, cukupkah meruntuhkan Ateisme Nietzsche dengan mengatakan bahwa isi doktrin yang ia tuduhkan kepada Kristianisme dan Buddhisme meleset? Masalahnya, Nietzsche tampaknya tidak terlalu peduli dengan isi doktrin. Ia mengintuisikan sesuatu yang lebih mendalam berkaitan dengan manusia yang *butuh percaya* pada isi doktrin—yang pada pengamatannya bisa berujud apa pun. Justru model *argumen per argumen* di level isi doktrin seperti di atas membuktikan kedalaman refleksi yang ditawarkan Nietzsche: "kalau yang dikehendaki seseorang sebagai kebenaran adalah A, maka apa pun kata orang yang mengkritik atau melawannya justru akan makin meyakinkannya bahwa A adalah kebenaran, dengan harga apa pun". Bahwa Nietzsche adalah orang ateis, itu tidak perlu diperdebatkan secara panjang lebar. Tetapi, bahwa Ateisme yang ia tawarkan sangat alot, itulah yang harus disadari dan dihadapi. Ia melihat bahwa dalam fenomen agama ada sesuatu yang lain yang bekerja. Manusia percaya Tuhan bukan karena benar salahnya konsep tertentu tentang Tuhan, melainkan karena "orang yang bersangkutan butuh pegangan, butuh sandaran, butuh rasa aman." Itulah tantangan umat beragama. Bila kata *iman* mengartikan di dalamnya *rasa aman* karena bersandar dalam Tuhan, benarkah iman dihayati sebagai sebuah pegangan fiksatif? Ataukah iman dihayati sebagai sebuah perjuangan terus-menerus, selalu mengundang untuk melampaui diri, selalu mengajak untuk maju dengan kesadaran bahwa peziarahan iman tidak hanya menyediakan rasa aman, tetapi juga pergulatan malam gelap? Masihkah kita bisa percaya, jika iman yang dipegang bukannya memberi rasa aman fiksatif justru menyediakan tantangan dan rasa gamang? Di hadapan kenyamanan fiksatif kaum beragama—dan bisa diperluas juga bagi para ideolog, kaum saintifik dan patriotis—pertanyaan si ateis alot terasa mengganggu: "benarkan kita percaya karena kita

butuh untuk percaya, dan kita butuh sandaran semacam itu karena kita sendiri adalah orang yang bingung—yang kehendaknya cacat, terserak—orang yang tidak tahu mengutuhkan diri, yang tidak independen dan tidak memiliki cukup keberanian untuk menari di bibir jurang?"

Dalam perspektif seperti itu, kalau ada sebuah *cara membunuh* Tuhan, itu dilakukan lewat *cara beriman* yang mematikan dan mengerdilkan Tuhan itu sendiri. Autodestruksi seperti itulah yang diungkapkan Nietzsche dalam *GS* § 357 tentang "problem kuno: Jiwa Jerman" yang dikutip di atas. Jika paragraf kematian Tuhan dengan eksplisit menunjukkan bahwa *kita* (khususnya menunjuk orang Eropa dengan tradisi platoniko kristiani) yang membunuh Tuhan, maka bisa dipahami sekarang bahwa model berfilsafat dan beragama *seperti itulah* yang telah mengebiri, mereduksi, dan akhirnya membunuh Tuhan. Fiksasi *Idea* Platon pada kebenaran, sedemikian rupa sehingga kebenaran menjadi *lebih benar* daripada segala sesuatunya membuat ia, di satu sisi, membantu manusia maju dalam keketatan berpikir, tetapi di sisi lain, membuat manusia memasuki dilema. Ia yang berakal tajam mulai mempertanyakan keberadaan *Hinterwelt* yang katanya lebih benar daripada realitas sebenarnya. Demikian juga model pengasahan tajam akal manusia dalam kamar pengakuan membuat manusia, di satu sisi, sadar akan kebenaran ultima yang harus ia tempuh, sekaligus di sisi lain, mulai melihat bahwa Tuhan pengadil yang penuh syarat itu terlalu manusiawi untuk ukuran sebuah Tuhan. Manusia cerah hasil didikan dua ribu tahun tradisi platoniko kristiani akhirnya meruntuhkan tradisi itu sendiri.

2. Berbagai Sikap Di Depan Warta Kematian Tuhan

Nietzsche adalah anak zaman yang besar di bawah tradisi ribuan tahun tersebut. Seperti orang-orang lainnya, ia juga berutang pada api yang sudah dikobarkan oleh Platon dan Kristianisme. Di

satu sisi, Nietzsche adalah anak zamannya, yang menghadapi kematian Tuhan sebagai kejadian *taken for granted* yang tidak perlu dipertanyakan lagi. Ia *bisa saja* menjadi salah satu dari khalayak ramai di pasar yang sudah tidak percaya Tuhan dan tidak peduli dengan situasi tersebut. Di sisi lain, rupanya Nietzsche tidak ingin memasukkan diri dalam *indifferentisme* zamannya. Ia memposisikan dirinya di luar khalayak ramai. Jika pada *GS* § 125 ia masih menempatkan dirinya sebagai orang sinting, memakai metode perumpamaan untuk menghentakkan keresahannya, pada teks lebih lanjut, *GS* "Buku Kelima", § 343, Nietzsche sudah lebih dingin. Segala keresahan yang ia tampilkan lewat pertanyaan-pertanyaan akut mengenai konsekuensi serius kematian Tuhan rupanya tidak mengganggunya lagi. Pada teks yang lebih arif ini, ia dengan lebih tenang berusaha memetakan beberapa sikap di depan warta kematian Tuhan. Ia juga memberitahu di mana posisinya.

Pada bagian akhir teks *GS* § 343 Nietzsche memberitahukan posisi dirinya sebagai *pengurai enigma*, penebak situasi zaman yang berada di ketinggian puncak gunung. Ia mengambil jarak dengan tenang di depan apa yang terjadi. Ia melihat bahwa kematian Tuhan mulai merambah Eropa dalam bentuk bayang-bayang awan gelap. Peristiwa tersebut tidak membuatnya tenggelam dalam sikap *tidak naif*, yang menolak datangnya kegelapan dan jatuh dalam pencarian jawaban yang terburu-buru. Sikap *tidak naif* adalah sikap "beberapa orang langka" yang memiliki mata cukup tajam untuk menyaksikan apa yang terjadi. Sikap pertama ini menunjukkan sikap orang yang tahu bahwa tradisi platoniko kristiani dengan sendirinya akan membunuh Tuhannya sendiri. Dan kematian Tuhan platoniko kristiani baginya hanyalah "sejenis matahari yang sedang terbenam". Ia tidak begitu khawatir dengan kematian Tuhan tersebut, karena baginya Tuhan semacam itu hanyalah *satu di antara sekian banyak* kemungkinan Tuhan yang bisa diadakan. Bila Tuhan seperti itu mati, bukankah masih banyak matahari lain bisa diciptakan, banyak Tuhan-Tuhan lain bisa dimunculkan?

Katakanlah, orang bisa menuhankan harta, ilmu, kesenangan, kekuasaan atau dirinya sendiri. Kultus dan pengabdian baru bisa diciptakan oleh orang yang menganggap bahwa kematian Tuhan hanyalah satu peristiwa di antara sekian banyak peristiwa lainnya. Ia belum melihat letak mendasar kematian Tuhan dalam bangunan hidup perabadan zamannya. Baginya, konsep Tuhan hanyalah konsep abstrak yang bisa digonta-ganti dengan mudah. Jargon *Tuhan harus mati supaya manusia bebas* masuk dalam logika entengan orang-orang langka ini. Setelah mematikan sebuah Tuhan, logika tersebut lalu *membangkitkan* Tuhan lain—yaitu manusia. Orang langka ini masih percaya bahwa kematian Tuhan adalah *conditio sine qua non* bagi kedatangan zaman baru yang serba pasti, serba cerah, dengan segala sesuatunya di tangannya sendiri. Dunia lama yang makin lembayung dan kuno hanyalah tahapan *out of date* yang akan segera disusul oleh tatanan baru. Secara ironis mata "orang langka" ini justru menjadi *sikap kebanyakan orang* yang terlalu percaya diri bahwa mereka sedang menyambut sesuatu yang lebih pasti dengan kematian Tuhan.

Di seberang sikap *tidak naif* kepada kematian Tuhan, Nietzsche menunjukkan bahwa masih ada kelompok orang yang lebih serius yang mampu melihat gawatnya kematian Tuhan jauh melampaui kemampuan khalayak sezamannya. Ini adalah kelompok *iya naif*, yang mampu melihat peristiwa tersebut "di bahwa hubungan-hubungan yang esensial". Ia tahu bahwa matinya Tuhan platoniko kristiani adalah kematian *satu-satunya matahari*. Jika selama ini mereka tumbuh dan hidup dalam sinar matahari itu, hilangnya sang matahari adalah bencana fatal. Hilangnya pegangan artinya hilangnya diri sendiri. Bila "orang langka" di atas beranggapan bisa bergonta-ganti pegangan, itu karena mereka sebenarnya memang bukan "individu". Mereka tidak pernah menjadi subjek secara sebenarnya. Mereka hanyalah khalayak yang suka ikut-ikutan dan tidak pernah memiliki dirinya sendiri. Bagi yang menanggapi kematian Tuhan secara *iya naif* ia sadar bahwa kematian Tuhan

sama dengan kematian dirinya sendiri, kematian umat manusia dan seluruh sistem orientasinya. Apa yang terjadi bila hukum keadilan tidak bisa lagi dirujukkan pada Tuhan? Bila tidak ada orientasi bersama mengenai baik dan buruk, apa yang akan dilakukan masing-masing manusia? Bila hukum moral tidak ada, lalu bagaimana masyarakat masih bisa dikatakan masyarakat? Dengan apa generasi masa depan disiapkan lewat pendidikan? Buat apa segala usaha sistematisasi dan strukturisasi guna membangun segala sesuatunya bila tujuan ultima tidak ada? Bagaimana mungkin itu semua bisa dilakukan bila Tuhan sebagai landasan dasar eksistensi dicabut? Di mata orang-orang yang mengiyai secara naif terbenamnya satu-satunya matahari, runtuhnya kepercayaan ini adalah *keruntuhan segala sesuatu*. Manusia berada dalam gerhana total kekal: pesimisme radikal.

Bagaimana sikap Nietzsche? Keresahan pesimistik *GS* § 125 tidak menampakkan dirinya lagi. Bagi Nietzsche yang mengadopsi sikap *ya dan tidak* sekaligus, peristiwa ini justru menimbulkan ketenteraman (*Heiterkeit*). Jauh dari sikap *tidak naif* yang sok promethean, dan melampaui sikap pesimistik kaum *iya naif* yang terbelenggu dalam nihilisme pasif, sikap Nietzsche adalah menjadi *penebak*, artinya terlibat secara berjarak. Inilah uraian Nietzsche sendiri secara lengkap mengenai sikap-sikap zamannya dalam menghadapi peristiwa kematian Tuhan pada *GS* "Buku Kelima", § 343:[234]

> "*Apa yang menjadi ketenteraman kita*. Peristiwa terbesar yang paling baru—bahwa 'Tuhan sudah mati', bahwa kepercayaan kepada Tuhan kristiani tak dipercaya lagi—dari saat ini mulai melebarkan bayang-bayangnya ke Eropa. Meskipun begitu, bagi beberapa yang langka, yang memiliki bakat kecurigaan cukup tajam dan pandangan cukup subtil atas pertunjukkan itu, yang tampak baginya adalah bahwa sejenis

234 Bdk. Buku *GS* hlm. 237–238.

matahari sedang terbenam, bahwa beberapa kepercayaan kuno dan mendalam menjadi diragukan. Di mata orang-orang langka ini dunia kita yang lama akan tampak makin lama makin lembayung, makin tidak bisa dipercaya, makin asing, 'makin tua'. Tetapi, di bawah hubungan yang esensial, bisa dikatakan bahwa kejadian itu sendiri jauh lebih penting. Kejadian itu terlalu jauh, sangat jauh melampaui daya konseptual kebanyakan orang untuk berani mengatakan bahwa sesuatu yang baru akan *datang*. Lebih buruk lagi, tak seorangpun dari kebanyakan orang itu yang sadar *atas apa* yang sebenarnya sudah terjadi. Maksudnya, sekali kepercayaan itu runtuh, segala hal harus runtuh karena segala hal itu dilandaskan dan dibangun di atasnya. Segala sesuatunya terkait dengannya: misalnya moral Eropa kita dan seluruh totalitasnya. Keterpenggal-penggalan yang silih berganti, yang berproses lama sekaligus menyuburkan, kehancuran-kehancuran, kemerosotan, penjungkirbalikan, semuanya itu harus diantisipasi. Siapa sih yang saat ini bisa menebak dengan cukup pasti hal-hal tersebut sebagai guru pengalaman, warta logika teror yang dahsyat, nubuat penggelapan, nubuat terbenamnya matahari yang sama sekali belum pernah terjadi di dunia ini?… Pun kita sekalian yang lain, para pengurai enigma, kita yang lain, para penebak sejak lahir, yang dalam arti tertentu hidup dalam penantian di atas gunung, yang terentang dalam kontradiksi hari ini dan esok hari, yang adalah anak-anak sulung, anak-anak prematur dari abad yang akan datang, yang sejak sekarang ini *seharusnya* mampu menimbang bayang-bayang yang sedang akan menyelimuti Eropa: mengapa kita yang lain ini menimbang bahwa kegelapan sedang makin besar tanpa memengaruhi diri kita, terutama, tanpa kekhawatiran dan tanpa ketakutan atas *diri kita sendiri*? Mungkin, apakah karena kita menderita efek dahsyat dari *konsekuensi imediat* peristiwa tersebut—konsekuensi-konsekuensi imediat, yang berlawanan dengan

> apa yang dibayangkan, malahan sama sekali tidak membuat menderita dan tidak membuat suram. Konsekuensi tersebut justru dirasakan sebagai cahaya, kebahagiaan, kelegaan, kegembiraan, peneguhan, fajar jenis baru yang hanya bisa digambarkan dengan susah… Terhadap kabar bahwa 'Tuhan yang kuno sudah mati', kita, para filsuf yang lain, para 'roh bebas' yang lain, kita merasa disentuh oleh berkas-berkas sinar fajar. Di depan kabar itu, hati kita dilimpahi rasa syukur, ketakjuban, isyarat, penantian—lihatlah, sebuah horizon terbuka lagi, meski belum sangat jelas; lihatlah, kapal-kapal bebas kita berlayar lagi, berlayar kembali menempuh segala risiko; demikianlah, segala keberanian akan pengetahuan diizinkan kembali secara baru, dan lautan, laut *kita*, lihatlah, dia terbuka lagi secara baru, mungkin belum pernah ada 'laut' yang 'terbuka' seperti itu."

Nietzsche sang pengurai enigma di atas gunung *melampaui* sikap "orang langka"—yang cenderung promethean, triumfalistik, terlalu percaya diri dan hanya menganggap kematian Tuhan sebagai sesuatu yang eksternal dan tidak menyentuh dirinya. Nietzsche juga *melampaui* sikap "orang-orang esensialis" yang terbelenggu dalam nihilisme pasif akibat kematian dirinya yang ia sadari lewat kematian Tuhan platoniko kristiani. Sama seperti Nietzsche menghadapi realitas, ia menghadapi peristiwa kematian Tuhan secara apa adanya. Kematian itu tidak untuk diiyai atau ditidaki secara terburu-buru. Ia adalah peristiwa seperti banyak peristiwa lainnya. Tugas Filsafat adalah menghadapinya dengan iya dan tidak sekaligus, dengan kewaspadaan sudut pandang yang berjarak. Kematian Tuhan adalah situasi normal zamannya di mana Nietzsche terlibat sehingga kejadian ini mesti diterima dan diiyai. Namun, ia tidak mau terjerat secara naif dalam libatan triumfalistik dangkal atau jeratan nihilisme radikal. Ia terlibat pada zamannya, namun ia *melampaui* libatan zaman tersebut. Ia menggabungkan secara bersamaan iya dan tidak sekaligus.

Sebagai penebak, ia meletakkan dirinya dalam tegangan hari ini dan hari esok, yang dalam ketidaktahuan bahwa masa depan akan lebih baik daripada hari ini, toh tetap tenang berharap bahwa sebuah berkas-fajar baru akan datang. Ia tahu bahwa kematian Tuhan—sama seperti realitas apa adanya—bersifat ambigu. Ada dimensi destruktif dari peristiwa ini, manakala kematian Tuhan membuat manusia tidak tahu lagi bagaimana harus hidup secara sosial dan moral. Tetapi, dimensi ini tidak perlu terlalu mengkhawatirkan bagi mereka yang tidak terfiksasi dengan pegangan akan Tuhan semacam itu. Roh bebas yang kuat, yang mampu mengutuhkan dirinya dan melepaskan diri dari jejaring kebutuhan pegangan percaya bahwa sesuatu yang positif masih bisa muncul dari realitas yang ambigu. Ada semacam keyakinan diri—berangkat dari keutuhan diri yang tidak membutuhkan pegangan secara fiksatif—yang tidak triumfalistik. Nietzsche merasa hatinya tenteram dan penuh syukur, tetapi dalam sebuah ketenangan tentatif yang rentan. Ia mengatakan "lihatlah, sebuah horizon baru terbuka, *meski belum sangat jelas*". Membaca kata-kata *GS* § 343 di atas, Nietzsche sangat jauh dari pemahaman sejarah yang linear, seolah-olah abad kematian Tuhan adalah abad jelek yang mesti dilalui demi sesuatu yang baik di masa depan sebagaimana diinsinuasikan oleh St. Sunardi:[235] "Singkatnya, menurut Nietzsche manusia *harus bebas* dari segala makna absolut yang menjamin dirinya dan dunianya".

Yang ada di depan bukanlah sesuatu yang *pasti* baik, sehingga masa lampau ditinggalkan secara 'harus'. Peran Nietzsche adalah *menawarkan* ide-ide. Ia mengatakan "kita yang lain *seharusnya* mampu" menebak arti kematian Tuhan, artinya, ia sendiri berharap bahwa Nihilisme bisa dilampaui. Dan harapan itu pun adalah harapan *rentan*, karena baginya horizon baru yang terbukapun masih samar-samar sifatnya.

---

235 Bdk. St. Sunardi hlm. 30, pemberian huruf miring adalah dari penulis sendiri.

Berkenaan dengan horizon baru, Nietzsche berbicara tentang laut, "dunia kita" yang terbuka secara baru. Bukankah itu menunjukkan adanya optimisme triumfalistik seorang manusia kuat nietzschean? Iya dan tidak. Laut bagi Nietzsche melambangkan dunia, dan laut kita artinya adalah dunia kita. Dalam arti itu memang ada nada optimis dari uraian Nietzsche tentang terbukanya laut baru. Tetapi, harus diingat pula bahwa sebagaimana dunia, lautpun bagi Nietzsche dilambangkan sebagai *monster!*[236] Ia adalah ketakterbatasan yang *memikat* sekaligus *mengerikan*. Ia adalah simbol dari realitas apa adanya yang merupakan campur aduk positivitas dan negativitas. Dan di depan realitas apa adanya—termasuk laut baru—sikap Nietzsche tidak pernah jatuh dalam pesimisme naif atau optimisme triumfalistik naif. Ia optimis, tetapi secara sopan dan tahu diri.

a. Kematian Tuhan dan Nihilisme Pasif

Sebelum memasuki pembahasan tentang horizon baru yang terbuka, ada baiknya fenomena keluluhlantakan dunia akibat matinya Tuhan—atau Nihilisme—dibahas secara agak panjang lebar. Sama sebagaimana kematian Tuhan bukanlah ide yang diciptakan Nietzsche dari kekosongan, istilah Nihilisme pun sudah ada sebelum Nietzsche. Nihilisme berasal dari kata Latin *nihil* yang artinya *nothing* (Inggris), tidak ada, tiada, kosong (Indonesia), atau dalam bahasa Jawanya *suwung*. Yang menarik, kata ini dalam bahasa Kawi adalah *sunya*, sehingga *sunyata* yang berarti *nyata,* atau *dengan nyata-nyata* adalah sama dengan *kekosongan*. Sejarah kata[237]

---

236 Bdk. Teks *GS* "Buku Ketiga", § 240: "*Tentang Laut.*—Aku tidak akan pernah membangun rumah untukku sendiri [dan kebahagiaanku adalah tidak memilikinya]. Tetapi, jika seandainya perlu membangunnya, sama seperti beberapa orang Romawi, aku akan membangunnya sampai ke laut—dan memang mungkin bahwa aku memiliki beberapa kedekatan dengan monster indah tersebut."

237 Uraian tentang sejarah kata Nihilisme diambil dari Yannick Beaubatie hlm. 221–226. Yannick menggunakan sumber informasi, salah satunya, dari Jean Granier, "le nihilisme" dalam *Encyclopaedia Universalis,* volume 11, 1980.

seperti itulah yang pernah membuat Gorgias (pemikir Sofis pada zaman Sokrates) pernah menulis *Traktat tentang Ketiadaan*. Sejarah Nihilisme, atau sejarah pemikiran tentang *yang nihil*, sudah ada sejak zaman Yunani. Dalam tradisi kristiani, Agustinus pun pernah memakai istilah ini. Dan nantinya para teolog Jerman abad ke-18 akan mengangkat tema Nihilisme. Jacobi (1799) dalam suratnya kepada Fichte mengakui bahwa ia berperang melawan Idealisme yang di matanya tidak lain adalah *Nihilisme*. Bagi Jacobi, Idealisme adalah penihilan dunia, pengetahuan tentang kekosongan belaka. Selain untuk menamai aliran pemikiran, kata Nihilisme juga digunakan untuk menamai implikasi sosial politis dari *Ateisme* yang mewabah di abad 19. Sosialisme Prancis ajaran Pierre-Joseph Proudhon dicap nihilis. Penolakan atas dosa mengimplikasikan penolakan atas segala bentuk pemerintahan manusiawi atau ilahi, demikian tuduhan nihilis yang dilancarkan oleh Donoso Cortès kepada Proudhon. Kritik agama yang dibuat Ludwig Feuerbach akhirnya juga dianggap sebagai nihilis. Yang menarik, Victor Hugo (1862) dalam karyanya yang terkenal *Les Miserables* sempat pula mengadili Ateisme sebagai nihilis: "Penolakan atas ketakterbatasan mengarah langsung ke Nihilisme. Semuanya tinggal menjadi 'konsep roh' belaka".

Di Rusia, istilah Nihilisme mewabah tahun 1830-an untuk menggambarkan gerakan sastra liberal (tokohnya adalah Bielinski, Dobrolioubov) yang hendak membebaskan diri dari Romantisme dan Estetisme. Ivan Tourguniev yang selesai mengikuti kuliah Filsafat di Berlin, pulang ke Rusia dengan membawa buku Schopenhauer dan mulai mengajarkan Nihilisme lewat karyanya *Bapak dan Anak* dalam figur Bazarov: "orang yang tidak menundukkan dirinya di depan otoritas apa pun, yang tidak memegangi prinsip apa pun

Untuk Gorgias, bisa dilihat karya Sextus Empiricus, *Contre les logiciens* I, 65–87. Untuk Victor Hugo, yang dikutip adalah *Les Miserables*, "Bonté absolue de la prière", doa kedua, Buku VII, VI, Paris: Librairie générale française. Karya Mikhaïl Bakounine yang dikutip adalah *La Révolution en Allemagne*, dan *La liberté.*

sebagai keyakinan imannya". Bagi seorang nihilis, hidup ini tanpa nilai. Oleh karenanya realitas apa adanya tidak bisa ditanggung, karena realitas ada *tanpa alasan* apa pun. Dengan demikian, Bazarov menganjurkan penghancuran hidup lewat pembunuhan atau bunuh diri! Dengan Tourguniev, Nihilisme menjadi kritik pesimis dan individualis pada masyarakat. Nihilisme menyatakan perang kepada segala macam institusi masyarakat yang ada, pada nilai-nilai tradisional (moral, teologis, atau estetis). Mulai tahun 1870-an, kritik sosial nihilis beranjak ke tindakan mirip teroris saat mereka berpartisipasi pada aksi-aksi kaum anarkis (misalnya, yang diorganisir di Zurich tahun 1872–1873). Dengan demikian, Nihilisme mulai dicampuradukkan dengan doktrin anarkis Mikhaïl Bakounine yang menulis:

> "'Hasrat untuk kehancuran adalah afirmasi kreatif'. Bagi Bakounine, kita harus: 'menghancurkan sebanyak mungkin dan secepat mungkin', 'menghancurkan sampai sisa-sisa terakhir kepercayaan-kepercayaan religius'. Utopi Bakounine tentang dunia anarkis sebenarnya mengimpikan di baliknya sebuah kebebasan absolut, sebuah absolutisasi kebebasan yang kemudian di tangan Sergeueï Netchaïev dijabarkan dalam 'segalanya diperbolehkan.'"

Di Prancis, kata Nihilisme sudah digunakan sejak Revolusi Prancis untuk menamai kelompok yang tidak bersedia mengambil posisi, yang tidak pro dan tidak kontra. Dalam *Neologi atau Kosa Kata untuk Kata-Kata Baru*, Sebastien Mercier (1801) menggunakan Nihilisme untuk menggambarkan mereka yang: "tidak percaya pada apa pun, tidak tertarik pada apa pun". Kemudian Paul Bourget (1885) menggunakan istilah Nihilisme untuk menggambarkan *sebuah tipe psikologi* yang darinya muncul karya-karya Baudelaire, Flaubert, Renan, Taine, dan Stendhal. Paul Bourget menggambarkan tipe seperti itu sebagai: "*une mortelle fatigue de vivre*, kelelahan mematikan untuk hidup".

Secara langsung, Nietzsche dipengaruhi oleh tulisan Paul Bourget[238] yang berjudul *Essai tentang Psikologi Kontemporer* di atas. Bacaan itu memengaruhi cara Nietzsche mendefinisikan Nihilisme. Baginya, Nihilisme bukanlah sebuah aliran filosofis, gerakan sastra, atau praktik politik anarkis. Singkatnya, Nihilisme *bukanlah sebuah kepercayaan baru* baginya. Oleh Nietzsche, Nihilisme dipakai untuk menggambarkan karakter peradaban Eropa itu sendiri, yang pada zamannya ditandai oleh kematian Tuhan dan mulai pudarnya nilai-nilai lama, yaitu nilai-nilai platoniko-kristiani. Nietzsche sang fisio genealog mendiagnosa adanya rasa lelah dan capek yang sifatnya destruktif sehingga orang lantas kehilangan daya hidup.

Dengan demikian, Nietzsche berhadapan dengan sebuah istilah yang sudah ada pada zamannya, dan ia merefleksikan makna persis Nihilisme bagi dirinya sendiri. Nihilisme sebagai normalitas zaman yang menimpa dirinya ia jadikan bahan Filsafat. Apa arti Nihilisme bagi Nietzsche? Sebuah sapu bersih nilai-nilai lama demi terciptanya sebuah nilai baru yang perlu dirayakan? Atau hilangnya horizon makna yang membawa kehancuran kelam yang perlu diratapi? Lebih daripada memberi jawaban-jawaban terburu-buru, nada yang diungkapkan Nietzsche dalam *GS* "Buku Kelima", § 346[239] adalah nada interogatif. Ia bertanya-tanya, mempertanyakan situasi zamannya. Teks ini menjadi penting karena pada tahun 1886 inilah—saat "Buku Kelima" ditulis—istilah Nihilisme untuk pertama kali digunakan Nietzsche, meski kesannya ia menggunakannya secara *sambil lalu* belaka.

Pada *potongan pertama GS* § 346 Nietzsche mengajak kita semua *bertanya*: setelah Tuhan mati lantas apa? Masih bisakah kita mengharapkan sesuatu dengan menanyakan 'lantas apa'? Adakah kata-kata yang bisa menggambarkan keadaan tanpa Tuhan? Jika

238 Yannick Beaubatie, pada hlm. 227–228, mengutip karya Paul Bourget *Essais de psychologie contemporaine* hlm. xix, sebagaimana dikutip oleh Jean-Granier dalam *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* hlm. 235.

239 Bdk. Buku *GS* hlm. 242–244.

segala bentuk kepercayaan (sains, ideologi, agama, moral) sudah runtuh, lalu siapa sebenarnya kita-kita ini yang berpretensi bisa meruntuhkannya? Atas nama apa itu semua dilakukan? Dengan pertanyaan-pertanyaan tersebut, kecurigaan-kecurigaan yang berujung pada kematian Tuhan akhirnya mengenai si pencuriga sendiri. Tuhan adalah *idée fixe*, dengan demikian Tuhan semacam itu tidak ada, ia mati. Tetapi, siapakah diri kita ini yang berani menunjukkan kematian *idée fixe* yang artinya adalah kematian diri kita sendiri, manusia yang butuh pegangan untuk bisa hidup?

> "*Yang menjadi tanda tanya kita*. Tetapi, persis di situ kalian tidak mengerti? Memang benar, orang akan sulit untuk memahami kita. Kita mencari-cari kata, dan juga telinga-telinga. Kalau begitu kita ini siapa? Kalaupun kita ingin menyebut diri kita dengan ungkapan-ungkapan kuno seperti yang tanpa Tuhan atau yang tidak percaya atau imoralis, ungkapan seperti itupun masih jauh dari definisi untuk diri kita. Kita adalah sekaligus ketiga hal itu bersama-sama pada stadium yang sudah terlalu terlambat. Semoga kita dipahami, semoga *kalian* bisa memahaminya, Tuan-Tuan Yang Ingin Tahu. Apa yang kami rasakan dalam jiwa adalah seperti itu. Tidak! Tidak ada lagi kepahitan dan derita dari seseorang yang sudah bebas, yang dari ketidakpercayaannya seakan-akan masih harus berurusan lagi dengan suatu kepercayaan, sebuah akhir, seorang martir!"

Nietzsche menunjukkan bahwa dirinya—dan orang-orang yang bersamanya—adalah orang yang tidak percaya, orang yang *bebas dari kebutuhan untuk percaya*. Bisakah dipahami bahwa orang ini tidak akan merasa pahit dengan keruntuhan habis-habisan zamannya akibat hilangnya Tuhan? Kematian Tuhan sebagai dasar peradaban Eropa memang meruntuhkan seluruh sendi-sendi hidup sosial dan moral manusia. Manusia bisa jadi pesimis dan mencari solusi bunuh diri; atau, bisa juga manusia menjadi anarkis dan membunuh orang lain tanpa alasan. Masih bisakah dipahami

bahwa kematian Tuhan tidak memunculkan orang yang pesimis dan anarkis, yang jauh dari rasa pahit? Nietzsche menunjukkan bahwa situasi kematian Tuhan (Nihilisme) bisa dihadapi secara lain.

Pada *potongan kedua GS* § 346, orang yang *tidak butuh kepercayaan* itu menceritakan bahwa ia sampai ke situ karena sudah terasah sedemikian rupa menghidupi dan menghadapi kultur platoniko kristiani. Ia akhirnya melihat bahwa dunia ini tidak ilahi dan tidak manusiawi. Dunia, atau realitas, adalah apa yang ada seadanya begitu saja. Ia tidak memiliki sebab dan tujuan. Nietzsche memperlihatkan pada potongan kedua ini bahwa penyakit utama manusia adalah *kebutuhannya untuk memuja*. Dunia akhirnya ditafsir manusia sesuai kebutuhannya, diberi bentuk manusiawi sesuai ideal kemanusiaannya sendiri. Manusia mengidealkan dunia dan realitas sesuai kebutuhannya akan pujaan. Dengan idealisasi tersebut, manusia melupakan wajah non-manusiawi, non-ilahi dari realitas. Menurut Nietzsche, di situlah manusia mengamputasi dunia, manusia tidak mau menerima dunia secara apa adanya. Lewat sains, agama, ideologi ataupun Filsafat, manusia menjalankan pemujaan tersebut. Dunia lalu ditafsirkan sebagai entah ilahi entah manusiawi. Padahal, bagi Nietzsche realitas pada dirinya sendiri tidak begitu, ia adalah campur aduk segalanya, ia adalah *abyssal*. Ketidakberanian menghadapi yang senyatanya—yang adalah ketakutan menyadari dirinya sendiri yang tidak pantas—membuat manusia lari dalam pemujaan. Dalam yang ideal, dalam tokoh pujaan, dalam imajinasi-imajinasinya, manusia pemuja menemukan obat bagi dirinya yang sakit. Kebutuhan untuk memuja inilah yang membuat manusia menciptakan dunia sebagai a, b, atau c. Bagi Nietzsche, tafsiran seperti itu tidak pernah mengatakan tentang dunia pada dirinya sendiri, melainkan hanya mengatakan tentang si penafsirnya. Dan kebutuhan untuk memuja selain berbahaya karena mengamputasi dunia, juga berbahaya karena manusia adalah sekaligus *binatang pencuriga*. Selain butuh

memuja, manusia juga siap mencurigai pujaannya sendiri. Risiko sebuah pemujaan adalah bahwa ia berujung pada sebaliknya: kekecewaan. Manakala pujaan yang ia ciptakan tidak sesuai dengan kebutuhannya untuk memuja, ia menjadi kecewa. *Valuasi* (pemberian nilai) yang berlebihan kepada dunia memiliki risiko besar berakhir dengan *devaluasi* besar-besaran. Manusia yang meletakkan harapannya terlalu besar kepada dunia memiliki risiko kecewa terhadap dunia—yang sebenarnya adalah kekecewaan pada dirinya sendiri—dan akhirnya mendevaluasi segalanya. Dengan pahit ia menyatakan *nihil* segala sesuatunya.

> "Kami ini sudah tajam diasah, menjadi dingin dan keras karena dipaksa untuk mengakui bahwa tidak ada satu halpun di sini yang bisa dianggap sebagai ilahi. Pun jika memakai kriteria manusia, kemasukakalan, dengan belas kasih atau keadilan sekalipun: kami tahu, dunia di mana kita hidup ini tidak ilahi, imoral, 'tidak manusiawi'. Kita telah terlalu lama menafsir dunia ini secara salah dan dengan kebohongan. Dunia ditafsir seturut keinginan dan kehendak akan pemujaan kita sendiri, artinya dunia ditafsir seturut sebuah *kebutuhan*. Karena manusia adalah binatang yang memuja! Meskipun begitu, di situ dia juga tidak percaya begitu saja karena sebenarnya dunia ini *tidak* seberharga sebagaimana yang dipercayai sebelumnya. Itulah kurang lebih apa yang paling pasti dari ujung akhir kecurigaan kita. Seberapa banyak kecurigaan, sebanyak itu pula Filsafat."

Toh meski pemujaan adalah kesintingan, pemujaan membantu manusia untuk menjalani kehidupan. Inilah sisi sinting manusia, yang membuat Nietzsche tertawa. Kebutuhan memuja membuat manusia masuk dalam komedi eksistensial penciptaan pujaan dan penghancuran atasnya. Keyakinan bahwa manusia adalah pusat dunia, bahwa dunia harus menjawab kebutuhannya akan pujaan, lalu dunia yang tak menjawab menjadikan manusia mendevaluasinya: ini membuat tertawa. Selain tertawa, dalam *potongan ketiga GS* §

346 ini Nietzsche menjelaskan bahwa mereka-mereka itulah yang dalam Nihilisme jatuh dalam pesimisme:

> "Tentu saja kita membatasi diri untuk mengatakan bahwa dunia ini nilainya *berkurang*. Bagi kami, tampaknya membuat tertawa saja bahwa ada orang yang berpretensi membuat nilai-nilai yang nantinya akan *melebihi* nilai dari dunia riil itu sendiri. Persis, hal seperti itulah yang telah mengecewakan kami sebagai kekeliruan yang berlebih-lebihan, kesia-siaan dan kesintingan manusia yang lama sekali tidak diakui sebagaimana adanya. Hal seperti itu, ujudnya yang paling akhir adalah pesimisme modern. Dan satu ujud darinya yang paling tua dan paling kuat adalah doktrin Buddha. Tetapi, Kristianisme juga mengandunginya. Meski bentuknya lebih meragukan, tetapi jelas paling ekuivok dan tidak kalah menarik. Berkenaan dengan perilaku-perilaku sebagai berikut ini: 'manusia *lawan* dunia', sang manusia sebagai prinsip 'penolak dunia', sang manusia sebagai ukuran atas nilai segala sesuatu, sang manusia sebagai hakim atas dunia-dunia, dan manusia yang bertindak lebih jauh lagi dengan meletakkan eksistensi di atas piring timbangan dan menilainya sebagai terlalu ringan; berkenaan dengan selera rendah ajaib perilaku seperti itu kami sudah menyadarinya. Perilaku itu membuat kami jijik—dan tidak ada sesuatu yang membuat kami lebih meledak tertawa terbahak-bahak daripada saat melihat 'sang manusia *dan* sang dunia' diletakkan berdampingan satu sama lainnya. Kata kecil dengan pretensi sublim '*dan*' itu memisahkan apa?"

Pesimisme modern adalah situasi yang muncul saat semua nilai pujaan manusia modern terbukti tak bernilai sama sekali. Rasanya pahit dan mengecewakan menyadari ketakbermaknaan dari apa yang dulu ditaruhnya di tempat sangat tinggi. Menurut Nietzsche bentuk lebih tua dari pesimisme yang sama bisa ditemukan dalam

Buddhisme dan Kristianisme. Meski secara diametral berlawanan, pasivitas Buddhisme dan agresivitas Kristianisme berujung pada pesimisme yang sama. Buddhisme di mata Nietzsche adalah pemberian nilai pada apa yang kosong nilai (*nirvana*). Manusia dikungkung derita, dan derita itu muncul dari keinginan-keinginannya yang tanpa henti. Pelolosan dari derita hanya bisa dilakukan bila keinginan dihentikan, dan karena dunia menawarkan keinginan, maka 'dunia ideal' yang diimpikan adalah dunia tanpa keinginan, kekosongan. Di mata Nietzsche, kelemahan kehendak yang tidak mampu mengatasi diri membuat solusi buddhis adalah menegatifkan dunia dan memberi nilai pada apa yang kosong nilai. Sebaliknya, Kristianisme memiliki strategi lain. Para kaum budak yang tidak bisa mengutuhkan dirinya lari dalam pemberian nilai absolut sebuah dunia ideal. Pegangan inilah yang membuat mereka meremehkan dunia, memberi nilai *kurang* pada dunia. Demi sebuah dunia ideal, dunia seadanya menjadi negatif di mata kaum kristiani budak. Itulah pesimisme: doktrin yang *memperlawankan* dunia dengan manusia. Meski ujud keduanya di mata Nietzsche berbeda: solusi buddhis adalah *lari* dari dunia, sebaliknya, solusi kristiani adalah *menaklukkan* dunia. Keduanya adalah pesimis: "Yesus adalah seorang Buddha yang lahir di wilayah non Hindhu" (*Antikrist*, § 31).

Dan bukan hanya menolak doktrin yang mengoposisikan manusia dengan dunia, Nietzsche pun menghindari pemisahan manusia—*dan*—dunia. Manusia yang percaya bahwa ia bisa menjadi prinsip penolak dunia, atau prinsip identifikasi dunia ditolak. Dunia tidak bernilai negatif (sehingga harus ditolak) tidak pula bernilai positif (sebagaimana diinginkan insting memuja manusia). Singkatnya, dunia tidak bersifat antropomorfistik. Hanya kesombongan manusia belaka bila ia berpretensi bisa menjadi ukuran bagi segala sesuatunya. Nietzsche bukanlah Protagoras yang dengan amat yakin mengatakan "manusia adalah ukuran bagi segala sesuatunya".

Pada *potongan terakhir GS* § 346 Nietzsche membawa sampai ke ujung interogasinya. Pemikirannya tidak pernah berhenti, pertanyaan-pertanyaan yang ia ajukan berbalik kepada dirinya sendiri.

> "Tetapi apa? Bukankah dengan menjadi penertawa seperti itu kita hanya membuat satu langkah lebih jauh dalam hal menjadi penghina manusia? Artinya, satu langkah lebih jauh dalam pesimisme, dalam peremehan eksistensi yang *pada diri kita sendiri* bisa dikenali? Bukankah dengan begitu kita bisa saja jatuh dalam sebuah kecurigaan akan adanya kontradiksi:[240] kontradiksi antara dunia ini yang sampai saat itu adalah rumah kita sendiri dengan segala pujaan-pujaan kita—pujaan-pujaan yang berkatnya, mungkin, kita *bertahan* untuk hidup—dengan sebuah dunia yang tidak lain dan tidak bukan adalah *diri kita sendiri*. Dengan demikian, kita jatuh dalam kecurigaan yang tidak bisa dielakkan, mendasar, dan terakhir atas diri kita sendiri. Ini adalah kecurigaan yang menjajah dengan makin kejam saja wilayah kita, orang Eropa yang lain, yang akan meletakkan generasi-generasi masa depan di depan alternatif yang mengerikan: 'Atau kalian menghilangkan pujaan-pujaan kalian—atau hilangkanlah *diri kalian sendiri*!' Yang terakhir itu adalah Nihilisme; tetapi, bukankah yang pertama juga sama saja—Nihilisme?—Itulah yang menjadi tanda tanya *kita*."

Kekecewaan kaum pesimis adalah kekecewaan atas bayangan mereka sendiri. Bayangan ideal yang semula dianggap ada, ternyata tiada. Penghilangan pujaan ideal dengan demikian adalah nihilisasi diri sendiri. Apakah kita melawan diri kita sendiri? Menghancurkan yang ideal bukankah artinya menghancurkan diri kita sendiri yang pernah membutuhkannya untuk bertahan hidup? Bukankah dengan begitu kita sekarang ada dalam situasi nihilis?

240 Kata "kontradiksi" berasal dari *contradiction* (Inggris, Prancis), yang semua itu berasal dari kata benda Latin *contra-dictio* atau kata kerja Latin: *contra-dicere* yang secara harfiah artinya *mengatakan yang bertentangan*.

Dengan seluruh pertanyaan yang terakhir, kata Nihilisme keluar dari tulisan tangan Nietzsche. Dengan kematian Tuhan, dengan runtuhnya pujaan manusia, Nihilisme tersingkapkan.

Hanya, sudah tampak juga bahwa dalam interogasi *GS* § 346 Nietzsche tidak meletakkan dirinya pada kelompok pahit yang muram karena pujaannya mengecewakannya, ia melepaskan dirinya dari kelompok orang yang butuh pujaan.

Mengenai Nihilisme, selain teks di atas, ada pula teks *posthumous*[241] dari tahun 1887–1888 di mana Nietzsche mengajukan Nihilisme sebagai *hipotesa*: sebuah pengandaian dan perkembangan hipotesa. Nihilisme *sama sekali bukan* sebuah doktrin, pujaan, atau kepercayaan baru. Sama halnya, ketika Nietzsche mengajukan *Kehendak Kuasa* sebagai tesis untuk memahami realitas, Nihilisme pun bisa diletakkan sebagai sebuah usulan pemikiran dari Nietzsche. Terjemahan dari teks tersebut adalah:

> "1. *Nihilisme adalah keadaan NORMAL. Nihilisme*: tiadanya tujuan; jawaban untuk 'mengapa' tidak ada; apa artinya Nihilisme?—*yaitu bahwa nilai-nilai yang paling tinggi terdevaluasi* (*dass die obersten Werte sich entwerten*).
>
> Nihilisme ini EKUIVOK:
>
> A. Nihilisme sejauh merupakan tanda *kekokohan daya kekuatan roh*, sejauh NIHILISME AKTIF. Ini bisa menjadi tanda untuk kekuatan: kekuatan roh bisa saja mengembangkan dirinya sedemikian rupa, sehingga tujuan-tujuan yang diarah *sampai saat itu* ('keyakinan', keyakinan-keyakinan iman) bukan lagi padanan untuknya.
>
> Sebenarnya, yang namanya kepercayaan biasanya memperlihatkan paksaan kondisi eksistensi, penundukan pada

241 Diambil dari Friedrich Nietzsche, *Œuvres Philosophiques Complètes*, tome XII, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, Paris: Gallimard, 1976, Fragment 9 (35), hlm. 27–29.

sebuah otoritas yang ada saat itu di mana orang-orang *berkembang, tumbuh, dan menjadi kuat*.

Tetapi, di sisi lain, ia juga memperlihatkan kekuatan yang *tidak cukup*, yang tidak mampu memberikan tujuan baru secara produktif, sebuah mengapa, sebuah kepercayaan. Daya kekuatan roh mencapai kekuatan MAXIMUM sejauh ia merupakan kekuatan DESTRUKSI: sejauh merupakan *Nihilisme aktif*. Lawan darinya akan berupa Nihilisme *lelah* yang tidak lagi *menyerang*: bentuknya yang paling terkenal adalah Buddhisme sejauh sebuah nihilisme *pasif*.

Nihilisme menggambarkan sebuah *keadaan intermedier* patologis […]: entah karena kekuatan produktif belum cukup kuat untuk melakukannya, entah karena *dekadensi* masih ragu-ragu dan belum menciptakan obat-obat untuknya.

B. Nihilisme sejauh *kemerosotan dan mundurnya daya kekuatan roh*: NIHILISME PASIF.

Sejauh merupakan tanda kelemahan: kekuatan roh bisa saja kelelahan, *habis*, sedemikian rupa sehingga tujuan-tujuan dan nilai-nilai yang ada *sampai saat itu* tidak bisa lagi ia terima, tidak cocok, dan tidak menemukan kepercayaan yang baru—bahwa sintesa atas berbagai tujuan dan nilai [yang menjadi kekuatan sebuah kebudayaan] tercerai-berai sedemikian sehingga antar nilai saling berperang sendiri: dekomposisi (pembusukan) bahwa yang menjadi prioritas pertama adalah apa saja yang sifatnya menghibur, menyembuhkan, menenangkan, membuat tuli, yang *mengemuka di balik selubung* agama, moral, politik, estetis, dan lain sebagainya …

2. PENGANDAIAN UNTUK HIPOTESA DI ATAS

Bahwa tidak ada lagi kebenaran; tidak adanya kesesuaian absolut dari hal-hal (*choses*), tiadanya 'hal dalam dirinya sendiri' (*chose en soi*)—*itu sendiri, hanya seperti itulah Nihilisme*, dan sesungguhnya, Nihilisme *yang paling ekstrem*. Ia meletakkan

nilai dari hal-hal sedemikian rupa sehingga diketahui bahwa *tidak ada* realitas apa pun yang sesuai dengan nilai tersebut ; tetapi bahwa itu hanya menjadi simtom kekuatan dari *mereka yang meletakkan nilai-nilai tersebut*, simplifikasi *demi untuk hidup*."

Hipotesa Nietzsche tentang Nihilisme sangat menarik: Nihilisme adalah normalitas! Nihilisme selalu ada, ia adalah keadaan normal manusia, ia bukanlah sesuatu yang sama sekali baru. Mungkin lebih tepat sebuah normalitas 'tersembunyi', yang ada secara *taken for granted*, banyak dibicarakan, tetapi belum diungkapkan makna sesungguhnya. Nietzsche membuka apa yang selama berabad-abad—sejak *fixed Idea* dari Platon—dianggap sebagai normal-normal belaka. Ia menunjukkan dalam 'pengandaian hipotesa Nihilisme' bahwa *fixed Idea* seperti itu sebetulnya ketiadaan (*néant, nihil, nothingness*) belaka. Nihilisme artinya penyingkapan bahwa di balik ide indah tentang *Idea*, Tuhan atau apa pun ternyata hanyalah kekosongan (*sunyata*) belaka. Parahnya, ideal kekosongan ini ternyata sepanjang segala abad dikehendaki dengan mati-matian. Inilah ironi zaman, menurut Nietzsche, kehendak akan Kebenaran Kebaikan dan Keadilan secara mati-matian ternyata hanyalah kehendak akan kekosongan. Tersingkapkan sekarang bahwa *valuasi* berlebihan atas nilai tersebut memiliki sisi mematikan lainnya, yaitu, *devaluasi* atas realitas senyatanya. Apa akar dari simtom ini? Mata fisio genealogis Nietzsche langsung melihat: ini simtom untuk orang yang sakit, kehendak cacat orang-orang lemah, orang yang butuh pegangan.

Teks kematian Tuhan *GS* § 125 menunjukkan bahwa kematian-Nya masih diikuti kehadiran bayang-bayang yang adalah Metafisika. Pun setelah nilai paling ilahi kehilangan *credit*-nya, manusia masih berhasrat mencari kebenaran tertinggi metafisis. Kebutuhan akan pegangan masih merajalela. Itu menunjukkan bahwa manusia lemah selalu ada, bahwa manusia selalu ingin memuja dirinya

sendiri lewat proyeksi antropomorfis dunia ideal yang melupakan dunia senyatanya. Dunia senyatanya digelapkan karena manusia tidak bisa menerima realitas apa adanya, tidak berani menatap dirinya sendiri apa adanya. Model penghendakan atas dunia ideal yang adalah kekosongan hanyalah simtom untuk kelemahan mereka yang butuh pengutuhan kehendak diri. Kehendak cacat membutuhkan pegangan. Apa pun—termasuk yang nihil—akan da kehendaki secara mati-matian bila itu membantunya hidup!

Nihilisme pasif atau *Nihilisme kecapekan*, adalah penemuan bahwa 'dunia ideal' yang selama ini dipuja ternyata hanya kekosongan belaka, dan tinggal tetap dalam *shock* tersebut. Ia tahu bahwa dirinya hanya memuja kekosongan, tetapi tidak tahu harus berbuat apa di tengah penemuan *shocking* tersebut. Ia tahu bahwa dunia ternyata kosong makna, dan kehendaknya yang cacat tidak sanggup mengutuhkan diri untuk segera mengomando sebuah keutuhan nilai. Ia tinggal dalam keterserakan kehendak, bergelimang dalam ketanpamaknaan dan pelan-pelan membusukkan dirinya. Kalau ada sesuatu yang dicari, hal-hal yang sifatnya menghibur dan menenangkan (membuatnya sejenak lupa dari ketanpamaknaan): agama yang meninabobokan dengan janji surga atau nirvana, estetika yang nyaman dalam kekacauan yang dipuja.

Hipotesa lain menunjukkan bahwa Nihilisme aktif, atau *Nihilisme yang tuntas*, adalah dia yang menyadari kekosongan di balik dunia ideal, menerima kekosongan tersebut, dan dari kekosongan masih mampu mengafirmasi sesuatu, memproduksi tujuan-tujuan sementara, makna-makna sementara. Ia tahu bahwa nilai-nilai dan tujuan-tujuan adalah ilusi. Ia tahu bahwa ilusi tersebut berguna bagi hidup. Sekaligus ia tahu bahwa hidupnya bukan semata-mata berhenti di situ. Ilusi ia pakai, ia terima, sekaligus ia sadari sebagai sementara. Dalam gerak mengiyai permukaan (ilusi) dan mengiyai ujud-ujud baru *kedalaman* seperti itu si nihilis aktif akan menari.

Ia hidup di permukaan, di bibir jurang *kedalaman*. Dunia adalah campur aduk permukaan dan *kedalaman*, dan dua-duanya ia terima.

b. Nihilisme Aktif dan Terbukanya Horizon Baru

Kematian Tuhan yang diumumkan *GS* § 125 memberikan perasaan tidak selesai. Manusia masih resah dan mencari horizon yang mungkin masih bisa dibayangkan. Ketakterbatasan yang terbuka belum tentu membuat manusia berani mengarunginya, karena laut sebagai monster indah (*GS* § 240) justru bisa menjadi sesuatu yang tak terbatas dan menakutkan (*GS* § 124). Di satu sisi, kematian Tuhan tidak serta merta menuntaskan perjuangan manusia karena ia masih harus bertempur dengan bayang-bayang-Nya, yang adalah Metafisika (*GS* § 108). Di sisi lain, peziarahan baru dalam ketakterbatasan yang baru terbuka bisa jadi merupakan jebakan ke sebuah penjara baru yang menakutkan (*GS* § 285). Beranikah manusia mengarungi lautan tak terbatas yang menjadi horizonnya, bagaimana jika ia rindu kampung halaman? Inilah tanda tanya Nietzsche yang mengalami zaman Nihilisme sebagai keadaan *intermedier*. Manusia bisa jatuh dalam Nihilisme pasif, tetapi bisa juga justru *melampauinya* untuk mengambil sikap baru: Nihilisme aktif. Hanya, manusia semacam ini bukanlah manusia super promethean yang sok yakin. Tipe manusia yang diharapkan Nietzsche adalah dia yang mampu menari di seutas tali di atas jurang kedalaman. Ia sadar bahwa upayanya penuh risiko. Teks *GS* "Buku Ketiga", § 124, yang mendahului warta kematian Tuhan berbicara tentang horizon baru: ketakterbatasan. Hancurnya sebuah titik *fixed*—daratan—memasukkan manusia ke keluasan samudera. Bukan samudera siapa-siapa, tetapi samudera *kita* sendiri. Di samudera itulah horizon baru yang samar-samar mulai terbuka. Tidak ada yang jelas, tidak ada yang *fixed* di situ. Laut atau samudera, seperti dikatakan teks ini, bisa jadi indah memikat bak sutera emas. Tetapi, samudera adalah juga monster menakutkan yang bisa membuat orang buru-buru balik kanan. Pada dirinya

sendiri, meski tidak harus seperti monster, ketakterbatasan samudera itu sendiri sudah membuat Nietzsche bertanya-tanya: kuatkah kita, sanggupkah kita menahan rindu daratan? Manusia yang bebas dari kebutuhan untuk percaya masih harus bertarung dengan dirinya sendiri. Ia yang terbiasa memuja dirinya sendiri, sekarang harus melepaskan pujaan tersebut. Harga kebebasan adalah risiko peziarahan tanpa titik *fixed*, juga tanpa istirahat.

> "*Tentang Ketakterbatasan sebagai Horizon*. Kita telah meninggalkan daratan, kita semua sudah berangkat! Kita telah menghancurkan jembatan-jembatan—terlebih lagi, daratan di belakang telah kita tinggalkan! Oleh karena itu, sejak sekarang, hai kapal kecil, waspadalah! Di kanan kirimu terbentang luas samudera. Memang, samudera tidak selalu bergelombang ganas, kadang-kadang ia membentang bak sutera dan emas, seperti impian akan kebaikan. Tetapi, akan tiba waktunya saat-saat kamu mengakui bahwa samudera itu tanpa batas dan bahwa tak ada sesuatupun yang lebih menakutkan daripada ketakterbatasan. Oh burung malang yang merasa diri bebas, yang akhirnya menabrak kisi-kisi sangkar yang sama juga! Siallah kau, jika kerinduan kampung halaman menjeratmu, seakan-akan di sana dulu ada lebih *kebebasan*—padahal 'daratan' itu sudah tidak ada lagi!"

Menarik untuk menyimak nada aforisme *GS* § 124 yang tidak menyiratkan sedikit pun Prometheanisme. Tidak ada nada kebanggaan dari manusia yang bisa meraih kebebasan dan menghancurkan daratannya. Tidak, bagi Nietzsche, manusia tidaklah sebesar *claim* yang sering dikatakan tentangnya. Hilangnya horizon *fixed*, hilangnya daratan *fixed*, hanyalah membuka realitas apa adanya yang adalah ketakterbatasan. *Chaos*, pluralitas campur aduk tanpa *cause* dan *finalitas*, itulah realitas *senyatanya*. Itulah realitas di hadapan kita, dan itulah diri kita. Siap dan mampukah manusia menanggapi situasi nihilistik zamannya dengan perilaku aktif dan berani menghadapi risiko yang tidak ia kenal?

Percaya diri, percaya pada kekuatan roh manusia yang kuat, itu semua tentu bisa dirasakan dari aforisme-aforisme Nietzsche. Tetapi, salah kalau melihat kepercayaan diri itu secara fiksatif, secara linear. Sebagaimana Nihilisme bukanlah kepercayaan baru, bukankah kepercayaan diri secara fiksatif bisa menjadi sangkar fiksatif yang baru? Bukankah *Manusia yang Melampaui* bisa menjadi finalitas baru? Begitu sebuah finalitas difiksasi, berakhir pulalah Filsafat Nietzsche. Ia akan jatuh dalam kontradiksi diri. Tidak, Nietzsche tidak pernah berpretensi memfiksasi sebuah *telos* atau finalitas apa pun untuk realitas atau manusia. Sama sebagaimana Nietzsche membuat *Kehendak Kuasa*, *Kehendak*, *Kebenaran* atau segala omong besar sebagai sekadar *kata*—sebuah upaya tertatih-tatih dan terlambat untuk mengatakan *apa yang sebenarnya tidak bisa dikatakan* namun toh berguna untuk dipakai demi komunikasi terbatas—*Übermensch* pun hanyalah *kata*. Pada dirinya sendiri *Übermensch* tidak merepresentasikan apa-apa, tidak menghadirkan apa-apa, ia hanyalah upaya Nietzsche untuk mengajak kita paham akan sebuah kemanusiaan yang mampu melampaui manusia zamannya. Menarik untuk merefleksikan bagaimana Nietzsche membuat cerita berbingkai untuk mengatakan idenya tentang *Übermensch*. Zarathustra bukanlah *Übermensch*, Zarathustra hanya mengajarkannya.[242] Dan Nietzsche sendiri bukanlah Zarathustra,

242 Berthold Damshäuser, "Friedrich Nietzsche: Filsuf dan Penyair", dalam Nietzsche: Syahwat Keabadian, hlm. 19–20: "Bertitik tolak dari keyakinan ateistisnya bahwa Tuhan telah mati—dan tidak (pernah) ada—Nietzsche mengembangkan tuntutannya akan terwujudnya *Übermensch* (purnamanusia/manusia yang melampaui manusia sekarang) yang membuang segala nilai lama, terutama *Sklavenmoral* (moral budak) agama Nasrani, dan atas *Wille zur Macht* (Kehendak untuk Berkuasa) menjadi manusia mandiri yang bebas mencipta, juga bebas menghancurkan, manusia bagaikan dewa. Zarathustra sendiri belum menjadi purnamanusia, ia memperjuangkannnya pada saat munculnya *die letzten Menschen* (Manusia Terakhir), manusia modern yang tak berkepribadian, yang bersifat 'domba', yang tidak sanggup dan tidak bersedia mencari makna hidup dalam keadaan nihilistis yang diwarnai oleh kesadaran yang semakin meluas bahwa Tuhan tidak ada. Makna baru—yang ingin Zarathustra (dan Nietzsche) hadiahkan kepada manusia kini, manusia-domba yang perlu 'dilampaui' atau 'melampaui diri'—yang patut berkembang menjadi *höherer Mensch* (Manusia Lebih Tinggi), sampai akhirnya menjelma menjadi purnamanusia. Zarathustra berkata:

Nietzsche hanya merefleksikan Zarathustra yang mengajarkan *Übermensch*. Bila melihat bagaimana strategi Nietzsche secara sengaja mencoba mengambil jarak sejauh mungkin dari *kata* atau *konsep Übermensch*, maka kita bisa menebak bahwa maunya memang begitu: ia hanyalah *kata* terbatas yang *berguna* untuk membuat kita paham akan sesuatu yang melampaui, yang pada dirinya sendiri tidak pernah bisa diidentifikasi secara mampat sebagai apa pun.

Bergerak dalam afirmasi atas apa yang ada seadanya, dalam *ya dan tidak* sekaligus, akhirnya situasi nihilis akan dihadapi *Manusia yang Melampaui* secara tegang. Di satu sisi, kekuatan rohnya memberinya daya untuk dengan berani menyambut apa pun yang datang; di sisi lain, ia sadar bahwa kekuatan roh itu berhadapan dengan ketakterbatasan yang selalu lolos dari fiksasi. "Manusia adalah binatang yang belum *fixed*" (*MBJ* § 62), dan bahaya terbesar manusia adalah memfiksasi dirinya, termasuk menaklukkan ketakterbatasan dalam sebuah *idée fixe* baru. Situasi ketegangan seorang *Manusia yang Melampaui* yang berani mengambil risiko digambarkan dengan bagus oleh "Apendiks" buku *GS* yang ditambahkan pada edisinya yang kedua "Nyanyian-Nyanyian Sang Pangeran Di Luar Hukum":[243]

"Menuju lautan-lautan baru
Ke sana—pergi menuju ke sana itulah yang ku*kehendaki*
Pada diriku sendirilah aku percaya, pada tanganku sendiri
Terbuka, lautan membuka diri, dalam biru

Suramlah keberadaan manusia, tetap tanpa makna.
Kuingin ajari mereka tentang makna keberadaannya:
yakni sang purnamanusia, sang kilat yang terpancar dari awan gelap bernama manusia".

Kemudian, di halaman 24 Damhäuser menulis: "Zarathustra berjuang mewujudkan purnamanusia. Tetapi, purnamanusia ini bersifat dionysian, bahkan dapat dikatakan bahwa purnamanusia tak berbeda jauh dengan Dionysos seperti dibayangkan oleh Nietzsche."

243 Bdk. Buku *GS*, hlm. 305.

Meluncur, kapalku dari Genoa menginginkan dirinya
meluncur

Bagiku, segalanya berpendar dengan kilatan baru
Sang Tengah Hari berjaga-jaga dalam ruang dan waktu—:
Hanya mata*mu*—secara mengerikan
Menghunjam diriku, oh ketakterbatasan!"

3. Sikap Nietzsche Di Depan Realitas

Era Nihilisme membuat Nietzsche memproposikan sebuah cara berhadapan dengan realitas: tidak jatuh dalam iya naif (mengiyai ketiadaan nilai dan jatuh *atau* dalam perayaan Nihilisme dengan destruksi terhadap apa yang lain, atau dalam kemurungan diri dan menghancurkan diri sendiri), juga tidak jatuh dalam tidak naif (menolak tiadanya horizon dan mencari secara buru-buru nilai-nilai *fixed* yang baru). Sikap Nietzsche secara konsisten melampaui Unta dan Singa. Ia menyikapi tiadanya nilai secara Bayi: *kepolosan afirmatif* kepada yang ada sebagaimana adanya. Bayi adalah kepolosan dan penerimaan teduh atas apa yang ada seada-adanya. Dan uniknya, bagi Nietzsche bayi bukanlah titik awal. Bayi justru *titik akhir* transformasi yang telah melewati periode Unta dan Singa. Mirip seorang musisi yang tahu persis bagaimana menggunakan gitar, menguasai teknik petikan gitar, dan telah hapal beragam melodi musik, pada saat *jam session* ia akan "melupakan" semua teknikalitas guna mengafirmasi apa yang ada seada-adanya dalam alunan musik yang ia satukan dengan nada-nada dari pemain drum, piano, dan musisi lainnya. Bayi adalah sebuah titik akhir, mirip ketika Plotinos dalam Henologinya mengatakan bahwa Intelek mesti dilupakan dan ditinggalkan supaya bisa memuncak dalam penyatuan dengan *To Hen* dalam keheningan.[244] Bayi adalah sebuah titik puncak, di mana roh tahu menempatkan dalam relasi yang

244 Bdk. Ortoli, Sven, "Être nietzschéen, c'est dire 'oui'", *Philosophie Magazine* – hors série, *No. 26*, 2015, hlm. 49.

pas sehingga tiap "saat" ia hidupi seolah-olah ia baru pertama kali menghadapinya, sehingga tiap konstruksi realitas yang diwariskan oleh para ahli pengetahuan atau ahli agama menjadi enigma sekali lagi. Ia tidak mereaksi apa pun melainkan membiarkan dirinya dikejutkan dan mengalir menciptakan sesuatu secara kreatif. Dunia dan kehidupan adalah acak adut kemenjadian yang indah dan buruk sekaligus. Bayi memilih mencintai kehidupan—apa pun bentuknya—daripada membencinya. Karakter buruk kehidupan adalah sesuatu yang riil. Menyadari hal ini sudah membuat kita sedih. Dengan membencinya, kita menggandakan kesedihan! Karakter indah kehidupan juga sangat riil, dan ini sudah membuat kita berbunga-bunga. Namun, memuja kehidupan seolah-olah hidup hanyalah indah, mirip cinta monyet anak remaja yang baru pertama kali jatuh cinta, menjadikan kita orang naif dan ingusan.

Bayi bersikap mengambil jarak, menjadi penebak yang terlibat sekaligus waspada, dan mengatakan iya dan tidak sekaligus pada apa yang datang, kehidupan dan dunia. Di tegangan ya dan tidak itu pulalah ide *Kekembalian Yang Sama secara Abadi* diajukan Nietzsche sebagai interogasi di depan ketakterbatasan. Mengafirmasi ketakterbatasan ternyata tidak mudah: ia bisa jadi mengerikan, tetapi juga membahagiakan.

Menyentuh akhir dari uraian tentang Nietzsche, mau tak mau tiga ide tentang *Kekembalian Yang Sama secara Abadi*, Perspektivisme (dan Politheisme), serta Dionysos harus dicoba untuk dipahami. Yang pertama, tentang *Kekembalian Yang Sama secara Abadi,* ide ini secara eksplisit diajukan Nietzsche pertama kalinya dalam *GS* "Buku Keempat", § 341. Secara penuh nantinya ide tersebut akan diajarkan dalam *Demikianlah Zarathustra Bersabda*. Inilah teks *GS* "Buku Keempat", § 341:[245]

245 Bdk. Buku *GS,* hlm. 232.

"Beban yang paling berat. Apa yang akan kau katakan, seandainya pada suatu hari, pada suatu malam, malaikat jahat[246] menyelinap ke dalam kesunyianmu yang paling dalam dan berkata padamu: 'Hidup ini, sebagaimana telah kau hidupi dan sedang kau hidupi sekarang ini, harus kamu hidupi sekali lagi dan berulang-kali lagi tanpa batas; tidak akan ada sesuatupun yang baru dalam hidup itu, kecuali bahwa setiap rasa sakit dan setiap rasa senang, setiap pemikiran dan setiap rintihan, apa saja yang kecil maupun yang besar yang tidak bisa dirinci dalam hidupmu, harus kembali lagi semua untukmu, dalam susunan dan urut-urutan yang sama—juga laba-laba di sana itu, juga cahaya bulan di antara pepohonan itu, dan juga saat ini, juga aku sendiri. Keabadian eksistensi bak jam pasir yang tak henti-hentinya dibolak-balik lagi—dan kau sendiri dengannya, oh butiran debu dari segala debu-debuan!' Bukankah kau akan melemparkan dirimu ke lantai, menggeretakkan gigi-gigi sambil mengutuki malaikat jahat yang telah berbicara seperti itu padamu? Atau mungkin, pernahkah terjadi padamu suatu saat yang menakjubkan, sehingga dengan itu kau lalu bisa menjawabnya: 'Kau adalah Tuhan, dan belum pernah aku mendengarkan hal-hal yang lebih kudus seperti itu!' Jika pemikiran seperti itu menguasai dirimu, pemikiran itu akan mentransformasi dirimu, dengan tetap menjadi dirimu sendiri, membuat dirimu menjadi seseorang yang lain, barangkali dengan menghancurkanmu. Pertanyaan yang diajukan pada apa saja, dan pada setiap apa saja: 'Maukah kau akan hal ini, sekali lagi, dan berkali-kali lagi secara tak terbatas?' akan menghinggapimu bak sebuah beban yang paling berat bagi tindakanmu. Atau betapa[247]

246 Teks Prancis memakai kata *un démon,* teks Jerman *ein Dämon,* yang artinya adalah *devil,* setan, atau malaikat jahat; tetapi dalam pengertian Yunani Antik, kata *daimon* hanya menunjuk pada "keilahian intermedier entah dia itu baik atau jahat". Permainan makna ini menjadi subur untuk menafsirkan perubahan makna kata *daimon* yang dipakai Nietzsche dalam teks ini.

247 Teks varian, atau teks-teks awal sebelum diredaksi oleh Nietzsche dalam buku *GS,* sebagaimana dicatat oleh edisi *GS* yang digunakan (hlm. 374), untuk kata "atau betapa" mengatakan sbb.: "Atau bagaimana kau akan

kau masih harus memberi kesaksian tentang kebaikan hati bagi dirimu sendiri dan bagi kehidupan dengan *tidak lagi menginginkan sesuatupun* kecuali konfirmasi abadi yang terakhir ini, sanksi abadi yang terakhir ini?"

Nietzsche menceritakan kehadiran *ein Dämon*, yang secara sederhana bisa diterjemahkan sebagai setan. Tetapi, bila dirunut ke etimologi Yunani, kata tersebut diasalkan pada kata *daimon*, yang bisa merujuk, satu sisi, pada malaikat jahat (setan) tetapi juga, di sisi lain, malaikat kudus. Dengan begitu, menarik untuk melihat perubahan nada teks *GS* § 341 yang bergerak dalam dua struktur tersebut. Bagian pertama mengisahkan ide *Kekembalian Yang Sama secara Abadi* yang diterima sebagai kabar mengerikan dari setan jahat; sebaliknya pada bagian kedua, warta yang sama tentang *Kekembalian yang Sama secara Abadi* justru menjadi kabar baik dari malaikat kudus.

Daimon yang dalam pemikiran platonisian mewakili bagian paling ilahi dari manusia[248] mengejar manusia yang berpikir sampai ke sudut-sudutnya yang paling sepi. Nietzsche menggambarkan tuntutan pemikiran yang senantiasa mendesak, meminta jawaban, meski sebenarnya pemikiran itu sendiri ingin berhenti. Hanya di tempat sepi, hanya dalam kesunyianlah orang yang benar-benar berpikir akan merasakan kehadirannya. Tuntutan berpikir tidak akan dirasakan kehadirannya di tempat terbuka atau di pasar. Ia hadir secara tiba-tiba, datang manakala manusia tersudutkan

---

menjadi atlet, pahlawan yang bisa membawa beban-beban seperti itu, dan [meskipun begitu] tidak bisa meninggikan tingkatanmu sepertinya? Apakah kau mewakili sebuah pemikiran yang paling hebat—sehingga dengan itu kau akan melihat ideal [yang di depan] yang paling terkemuka di antara para manusia terhebat di masa depan!" Teks varian yang kedua untuk kata "kebaikan hati": "siapa yang akan memerintahmu [to be] [and to become] berbaik hati kepada kehidupan dan kepada dirimu sendiri, dengan tujuan [supaya mampu] merasakan beban itu bukan sebagai sebuah beban paling hebat melainkan sebagai kenikmatan tertinggi?"

248 Menurut Platon dalam *Timaios, daimon* adalah unsur ilahi yang ada dalam manusia, bdk. *Timaios* 90a.

dalam kesepiannya yang paling sendirian. Apa yang ditawarkan *daimon* ini? Pada tahap pertama, ia menampakkan dirinya dalam wajahnya yang mengerikan: malaikat jahat yang memasukkan ide-ide tak masuk akal dan membuat ciut. Ia menyeringai sinis dan menyapa manusia sebagai "butiran debu dari segala debu-debuan". Ia menawarkan pikiran tentang *Kekembalian Yang Sama secara Abadi*.

Pemikiran yang ditawarkan itu bisa saja, di satu sisi, benar-benar *menghancurkan* manusia. Membuat kita benar-benar menjadi debu dan ngeri mendengar bahwa kita harus mengulangi secara sama segala detail remeh temeh yang baru saja dengan terengah-engah kita lewati. Tetapi di sisi lain, pemikiran yang sama menurut Nietzsche bisa saja diterima dan bahkan mengubah subjek penerima tawaran pemikiran tersebut. Ia menerimanya, mendengarkannya secara lain, dan mentransformasikan pemikiran tersebut dalam dirinya sendiri.

Ide *Kekembalian Yang Sama secara Abadi* mengandaikan penerimaan subjek. Dalam relasi dengan subjeklah ia mengatakan sesuatu. Ide, bagi Nietzsche, bukanlah sesuatu yang objektif, eksternal. Ia bukan isi doktrin netral yang seolah-olah kalis dari subjek penerimanya. *Kekembalian Yang Sama secara Abadi* sebagai pemikiran yang dilibati akan membuat *atau* subjek penerima menjadi negatif, *atau* sebaliknya memiliki hubungan positif. Pokok persoalan dengan cara berpikir pasca kebutuhan untuk percaya bukan lagi mencari esensi, makna dari sebuah ide melainkan 'apa maumu sesungguhnya dalam kehendakmu akan ide ini'. *Kekembalian Yang Sama secara Abadi* bukanlah sebuah doktrin tentang *Ada* yang bisa dianalisis seperti sebuah objek eksternal. Bila dianggap sebagai doktrin *Ada*, *Kekembalian Yang Sama secara Abadi* justru akan mengerikan (bagaimana kita bisa membayangkan bahwa semua *adaan* kita berturut-turut secara persis dan detail kembali lagi dan lagi tanpa batas?). Kehendak yang lemah memperlakukan

ide tersebut sebagai sebuah doktrin baru, *kepercayaan baru* tentang *Ada*; dan persis cara penghendakan semacam ini akan membuat *Kekembalian yang Sama secara Abadi* menjadi mengerikan. Sebaliknya, kehendak yang kuat yang sudah meminimalisir kebutuhannya untuk percaya, ia akan mentransformasikan apa yang mengerikan menjadi sesuatu yang sama sekali lain. Saat ide ini diterima apa adanya, ia justru berubah menjadi pertanyaan yang membuka perspekstif sama sekali baru.

Versi pertama tentang *Kekembalian yang Sama secara Abadi* menggambarkan kembalinya segala sesuatunya secara identik! Dan ini artinya kengerian dan kematian. Tidak ada kehidupan, tidak ada kebaruan, tidak ada penciptaan sama sekali. Versi ini memberi peluang untuk munculnya tafsir-tafsir atas *Kekembalian yang Sama secara Abadi* sebagai keabadian dalam bentuk lingkaran (ide siklis kosmologi Yunani yang seolah-olah mengatakan bahwa tidak ada yang baru sama sekali karena semuanya akan berulang secara abadi, bahkan kita-pun kekal karena kita akan muncul kembali secara persis sama!).[249] Ide kosmologis ini memang meniadakan finalitas dunia. Kalau dunia berputar balik secara abadi, buat apa sebuah *telos*, finalitas, atau tujuan? Ketanpatujuan Yunani inilah yang lalu dilabelkan pada Nietzsche. Bukankah Nietzsche sangat obsesif dengan Yunani? Masalahnya, tafsir ini persis berseberangan dengan seluruh Filsafat Nietzsche yang mengafirmasi kehidupan, yang mengagungkan kreasi seniman dengan *grand style* yang tidak pernah mau menciptakan sesuatu yang identik. Betul bahwa Nietzsche tidak pernah memfiksasi sebuah *telos* bagi realitas, tetapi bukan berarti bahwa ia *harus* menjadi Yunani siklis seperti itu. Dalam *GS* "Buku Keempat", § 340, Niezsche menulis: "Ah teman-

249 Paul Valadier dalam *Nietzsche et La Critique du Christianisme*, pada hlm. 575, menunjukkan beberapa versi tafsir mengenai *Kekembalian Yang Sama secara Abadi*: Deleuze melihatnya sebagai prinsip etis maxim kantian, Klossowski melihatnya sebagai indikasi keterpecahan subjek secara tak terbatas setelah kematian Tuhan, Loewith melihatnya sebagai murni kosmologi siklis Yunani, dan akhirnya Heidegger menafsirnya sebagai pelupaan akan *Ada*.

temanku, kita pun harus melampaui orang-orang Yunani". Bagi Nietzsche, ada bagian Yunani *dekaden*, ada bagian Yunani *ascenden*. Jadi, tidak bisa menilai begitu saja bahwa Nietzsche haruslah mengikuti semua yang berbau Yunani.

Versi pertama di atas menggambarkan *Kekembalian yang Sama secara Abadi* sebagai kutukan, sesuatu yang diterima pemikir dan justru membuatnya ngeri. Tetapi, versi kedua dari teks membicarakan *Kekembalian yang Sama secara Abadi* secara lain. Pemikiran yang sama yang semula bisa menghancurkan subjek ternyata bisa berubah, bertransformasi sedemikian rupa sehingga "saat yang sama tidak pernah persis sama". Ada sebuah *saat* di mana orang merasakan keabadian. Pengalaman akan *saat* tersebut sedemikian mencerahkan sehingga seluruh realitas seolah-olah terbuka telanjang di depannya, dan ia tidak membutuhkan kemarin atau esok lagi. Seluruh momen hidupnya diterangi oleh *saat* tersebut. Meski hidup berjalan terus, *saat* itu menemani sepanjang jalan, memberi konfirmasi dan afirmasi untuk apa pun yang belum datang. *Saat* itu tetaplah sama, tetapi dalam perjalanan waktu ia selalu menampilkan dirinya secara tidak sama karena ia menampakkan dirinya dalam berbagai hal yang berbeda-beda. Ia menunjukkan kesamaannya dalam setiap perbedaan bukan karena perbedaan adalah beda semu, melainkan tiap perbedaan tampil sebagai beda, justru karena ada kesamaan tersebut. Pada transformasi ini, seniman besar yang memiliki obsesi satu dan sama akan menampakkan dirinya dalam berbagai karyanya yang berbeda. Lukisan yang ia gambar, kayu yang ia pahat, remeh temeh yang ia transformasikan, semua masing-masing berbeda secara radikal, tetapi dalam beda radikal tersebut sebuah *gaya yang sama* menampilkan dirinya berulang-ulang sedemikian sehingga kita bisa menebaknya: itu Picasso.

Apa yang dalam versi pertama bersifat mengerikan (seperti setan), pada versi kedua justru menjadi sesuatu yang *kudus*. Kudus

bukan karena ia berada di tataran ilahi, melainkan dalam arti agung, luar biasa, mengangkat manusia dalam keringanan, dan beraspirasi pada ketakterbatasan. Versi kedua *Kekembalian yang Sama secara Abadi* berbicara tentang afirmasi kepada sebuah *saat* karena ia sendiri adalah ketakterbatasan. Ia adalah pengalaman penyingkapan, penerimaan wahyu, ketika dunia membukakan seluruh keindahan dirinya dalam ketakterbatasannya. Nietzsche mencintai ketakterbatasan (keabadian) bak seorang wanita. Wanita yang sekaligus mengerikan tetapi juga memikat, dan Nietzsche sudah tahu bagaimana mencintai wanita itu secara lain. Tulisan "Tujuh Meterai" dalam buku ketiga *Demikianlah Zarathustra Bersabda* menggambarkan kecintaan Nietzsche pada *Keabadian* yang ia simbolkan sebagai wanita. "Belum pernah kutemukan wanita yang dengannya aku ingin memiliki anak. Jika ia adalah wanita yang kucintai: aku mencintaimu, oh keabadian! *Karena aku mencintaimu, oh keabadian*".[250] Tujuh kali Nietzsche mengulang-ulangi kata-kata tersebut dalam tiap akhir "Tujuh Meterai"! Pengajuan *Kekembalian yang Sama secara Abadi* merupakan cara lain Nietzsche untuk menerima realitas yang ada seadanya tanpa dendam dan tanpa pemujaan: apa yang ada ia terima dalam ketakterbatasannya. Inilah yang menghindarkan manusia dari fiksasi, dari hasrat

---

250 Bdk. Berthold Damshäuser, "Friedrich Nietzsche: Filsuf dan Penyair", dalam *Nietzsche: Syahwat Keabadian*, hlm. 20–21: "Tema lain yang menjadi ajaran Zarathustra, adalah keyakinan Nietzsche bahwa segala sesuatu akan berulang secara abadi. Bahwa segala sesuatu telah terjadi dan akan kembali terjadi untuk selama-lamanya. Itulah *Ewige Wiederkunft des Gleichen* (*Keberulangan Abadi dari hal-hal yang Sama*). Dan *Keberulangan Abadi* itu yang menjadi tema *dithyrambos* menakjubkan berjudul 'Tujuh Meterai' yang begitu dibanggakan Nietzsche sendiri. Puisi panjang yang berisikan tujuh bait itu selalu berakhir dengan kata-kata berikut:

Oh, bagaimana aku tak syahwatkan keabadian
Dan cincin kawin segala cincin,
cincin Sang Keberulangan!
Tak pernah kutemukan perempuan
yang ingin kujadikan ibu anak-anakku
kecuali perempuan yang kucintai ini
karena kucintai kau, oh Keabadian!
Karena kucintai kau, oh Kabadian!"

berhenti di satu titik karena godaan kelelahan. *Kekembalian yang Sama secara Abadi* menjadi penggerak bagi manusia kuat untuk selalu menghendaki secara baru apa pun yang telah ia taklukkan sebagai kosmos. Tiap kosmos adalah sebuah ketakterbatasan yang baru, dan tiap ketakterbatasan akan mengundang pengkosmosan tentatif, demikian seterusnya secara abadi. Dunia bukanlah kosmos yang sekali tercipta lalu *fixed*. Dunia adalah ketakterbatasan.

Model eksposisi *Kekembalian yang Sama secara Abadi* dalam dua versi, sebuah ide yang bisa dikehendaki dengan dua macam cara dengan konsekuensi yang berbeda-beda menunjukkan pula kekhasan sebuah cara pandang yang ditawarkan Nietzsche: *Perspektivisme*. Cara ini sangat berbeda dengan dua ujung ekstrem pemikiran: Subjektivisme dan Objektivisme. Dua cara terakhir menghilangkan relasi pemikiran dan subjek yang memikirkannya. Subjektivisme beranggapan bahwa yang paling riil ada di dalam diri subjek (pikirannya); ia menafikkan segala omongan tentang apa yang objektif. Sebaliknya, Objektivisme berada di ujung ekstrem lainnya dengan menganggap bahwa yang riil adalah apa yang ada di depan mata, pendapat subjek sendiri ia kibaskan sebagai subjektif belaka. Nietzsche berada di posisi lain. Pada kepercayaan akan *founding subject* atau ketidakpercayaan pada subjek seperti itu—lalu diganti dengan kepercayaan pada *thing in itself*—, hal terpenting tidak menyangkut apakah subjek yang benar atau objek yang benar. Berkaitan dengan isi ide yang menurut Nietzsche *interchangeable*, yang terpokok adalah mekanisme penghendakan manusia. Di situ ada subjek dengan kehendak cacat yang *butuh percaya* bahwa subjeklah yang terpenting atau, sebaliknya, *butuh percaya* bahwa subjek sama sekali tidak penting. Nietzsche melepaskan diri dari skema tersebut, dan memperlihatkan lewat analisis fisio genealogis bahwa soalnya terletak dalam bagaimana relasi manusia dengan segala sesuatunya. Apakah ia berelasi secara orang lemah—artinya disetir oleh kebutuhannya akan pegangan? Ataukah ia berelasi secara orang kuat, artinya ia mampu melepaskan diri dari kebutuhan

tersebut. Keberanian melepaskan kebutuhan akan pegangan inilah yang membuat Nietzsche menyodorkan cara pandang perspektivis.

Di sisi lain, Perspektivisme diajukan Nietzsche karena ia sampai pada pemahaman bahwa dunia adalah ketakterbatasan. Ia tidak pernah tunduk pada permintaan dan harapan antropomorfistik manusia. Ia tidak bisa diskemakan dalam penjara konsep-konsep eksplikatif antropomorfistik. Di hadapan dunia yang luas, tak terbatas, enigmatis, manusia akhirnya hanya bisa mengajukan sudut pandangnya yang terbatas. Ia melihat dan menangkap sesuai pojok di mana ia tersudut, tidak lebih dari itu. Dari sudut kecil itu pun ia mesti menganggap bahwa pandangannya bukanlah ekspresi kebutuhannya akan pegangan. Oleh karena itu, yang namanya tafsir manusia atas dunia tidak pernah mengatakan apa-apa tentang dunia dalam dirinya sendiri. Tafsir itu hanya mengatakan siapakah si penafsir itu sendiri: manusia kecil di sebuah sudut kecil di antara sekian miliar sudut lain. Pesimisme? Misantropisme? Penghinaan atas klaim besar yang selama ini dikenakan oleh manusia kepada manusia? Tuduhan seperti itu kadang memang bisa dikenakan pada Nietzsche. Tetapi, bila mau dipandang secara lain, sebenarnya Nietzsche hanya mau mengajak pembacanya untuk *éling*, untuk waspada, untuk rendah hati dan sopan santun di depan realitas, di depan apa yang ia percayai selama ini sebagai mahkotanya yaitu kesadaran (pikiran sadar, *Bewusstsein, conscience*).

Teks *GS* "Buku Kelima", § 354, yang memberikan ajaran tentang *Perpektivisme* berbicara tentang kritik tajam Nietzsche untuk apa yang sering kita sebut kesadaran. Apa itu kesadaran? Nietzsche menulis pada tengah paragraf:

> "Kesadaran hanyalah jaringan hubungan antar manusia—dan hanya dalam kondisi seperti itulah yang namanya kesadaran berkembang, seandainya manusia hidup sendirian seperti seekor binatang buas, ia tidak akan memakainya. Fakta bahwa tindakan, pikiran, perasaan, gerak-gerik, itu

> semua membuat kita sadar—semuanya, atau paling tidak sebagian darinya—itu hanyalah hasil jejaring panjang dan mengerikan dari 'kamu harus' yang menimpa manusia. Manusia—binatang yang paling terancam—*membutuhkan* pertolongan, bantuan, ia *membutuhkan* sesamanya. Untuk itu menjadi perlu bahwa manusia bisa membuat dirinya dipahami supaya kesusahannya bisa terungkapkan—dan untuk itu pertama-tama ia butuh yang namanya 'kesadaran' […] Sekali lagi, manusia—sebagaimana semua makhluk ciptaan lainnya—berpikir tanpa henti, tetapi manusia mengabaikannya: pemikiran (*pensée*) yang menjadi *sadar* (*conscient*) hanyalah bagian amat sangat kecil, katakanlah, bagian yang paling superfisial, paling setengah-setengah (*médiocre*) […]."

Bagi Nietzsche, yang namanya *pemikiran sadar* hanyalah ekspresi dari kebutuhan manusia untuk hidup. Ia muncul sebagai akibat dari jaringan kebutuhan manusia untuk saling menopang, saling membantu. Kebutuhan yang menjadi kesadaran (*conscience*) inilah yang lalu terekspresikan dalam *bahasa* (*langage*). Ini semua, di mata Nietzsche, hanyalah bagian yang amat sangat superfisial dari sebuah misteri besar bernama manusia. Nietzsche berbicara tentang pemikiran sadar, bukan tentang *rasio*. Rasio hendak mengatakan sesuatu yang lebih besar: ia bukan hanya sebuah fakultas tubuh manusia melainkan tubuh manusia itu sendiri dalam keutuhannya.

Pikiran manusia selalu bekerja, tetapi pikiran itu sendiri diabaikan. Yang dikemukakan hanyalah apa yang dia pikirkan secara sadar, padahal justru bagian itu adalah bagian paling tidak bermutu, paling dangkal dari pikiran itu sendiri. Di mata Nietzsche, yang namanya *kesadaran* (*conscience*) hanyalah ekspresi kebutuhan utilitaris manusia-manusia yang butuh untuk saling ditopang dan didukung. Pada bagian akhir paragraf Nietzsche menulis:

"Tindakan-tindakan kita, dalam dasarnya yang terdalam terintegrasi secara tak terbayangkan sebagai sesuatu yang sangat personal, individual dan memiliki makna yang tak terbatas. Itu di luar keraguan sedikitpun. Tetapi, begitu kita menerjemahkan ulang tindakan-tindakan tersebut dalam kesadaran, *tindakan-tindakan tersebut berhenti menampakkan dirinya*…. Itulah, menurut*ku*, yang disebut Fenomenalisme, Perspektivisme dalam arti sebenarnya: implikasi kodrat *kesadaran hewani* adalah bahwa dunia di mana kita menjadi sadar (*conscient*) hanyalah dunia superfisial, dunia tanda-tanda, dunia yang tergeneralisir dan konsumsi orang kebanyakan. Apa saja yang menjadi sadar (*conscient*) pada saat yang sama menjadi datar, kerdil, menjadi berkurang sampai ke kebodohan stereotip kaum massa. Semua penyadaran (*prise de conscience*) adalah tindakan generalisasi, superfisialisasi, falsifikasi, jadi merupakan tindakan pembusukan. Akhir-akhir ini perkembangan kesadaran menjadi bahaya. Siapa saja yang hidup di antara orang-orang Eropa yang paling sadar, tahu bahwa kesadaran adalah penyakit. Yang menjadi perhatian saya di sini bukanlah soal oposisi subjek dan objek, distingsi semacam itu aku serahkan saja kepada para teoretisi pengetahuan (*connaissance*) yang bertengkar karena simpul mati gramatika [gramatika adalah Metafisika orang kebanyakan, *peuple*]. Juga sama sekali bukan soal oposisi antara 'hal dalam dirinya sendiri ' (*chose en soi*) dengan fenomena, karena kita tidak pernah 'mengetahui' secara cukup untuk bisa membuat *distingsi* seperti itu. Faktanya, kita tidak memiliki organ yang pas untuk yang namanya *pengetahuan* (*connaissance*), se'benar'nya: kita hanya 'mengetahui' [atau kita hanya percaya atau membayangkan] sejauh mana hal itu *berguna* bagi kepentingan kawanan manusia, bagi spesies manusia. Dan persis yang dibuat atas nama 'kegunaan' ini, pada akhirnya tidak lain hanyalah kepercayaan, imajinasi; dan persis karena kebodohan seperti itulah—kebodohan yang paling fatal—pada suatu hari kita akan musnah."

Pengetahuan sadar manusia (*connaissance, knowledge*) di mata Nietzsche sangat terbatas. Ia hanya mengungkapkan tangkapan reduktif *kebutuhan hidup* manusia. Dengan demikian, dunia yang dihasilkan oleh pengetahuan hanyalah dunia dangkal, vulgar, dan palsu. Pengetahuan adalah hasil *kesadaran*. Padahal kesadaran hanya mengungkapkan bagian paling superfisial dari dunia. Secara akut, Nietzsche menunjukkan batas yang namanya *consicousness, conscience* atau *kesadaran* manusia. Apa yang sering kita sebut kesadaran, di mata Nietzsche, hanyalah *kesadaran hewani* (*animal consciousness*) yang levelnya hanyalah menggeneralisasi, mendatarkan, dan memalsukan realitas! Apa yang sebenarnya hanya ekspresi kebutuhan untuk hidup—sebuah ungkapan kebutuhan utilitaris—diomongkan begitu tinggi sebagai kesadaran. Apalagi, kesadaran biasanya diungkapkan lewat komunikasi *bahasa*, yang mana bahasa itu sendiri sudah sangat terbatas. Maka, bisa dibayangkan apa itu *knowledge* manusia. Ungkapan-ungkapan triumfalistik *knowledge is power*, di mata Nietzsche jatuh derajatnya menjadi sekadar *to know is to be in need* (mengetahui artinya butuh sesuatu). Kalaupun istilah *power* hendak dipertahankan, *power* di situ sama sekali bukan afirmasi dan peningkatan kehidupan, melainkan pemusnahan kehidupan.

Apakah Nietzsche membuang jauh-jauh yang namanya pengetahuan? Ia sendiri mengatakan bahwa pengetahuan seperti itu berguna, memiliki utilitasnya demi kebutuhan hidup spesies manusia. Dengan kritiknya atas pengetahuan, sekaligus Nietzsche menunjukkan bahaya pengetahuan sadar manusia (karena pengetahuan bisa membuat kita bersama-sama musnah dari muka bumi ini) dan *keterbatasan* pengetahuan manusia.

Karakter tak terbatas dunia dan realitas yang tidak akan pernah bisa disingkap secara menyeluruh, serta karakter terbatas pengetahuan manusia inilah yang membuat Nietzsche—secara sambil lalu—berbicara tentang Perspektivisme. *Perspektivisme*

berarti menimbang dua hal secara serius: di satu sisi, dunia adalah tak terbatas, dan di sisi lain, cara kita memandang (pengetahuan kita) atasnya sangat terbatas. Apakah Nietzsche dengan demikian *relativis*? Iya, dalam arti ia merelatifkan semua sudut pandang. Tetapi tidak, jika yang dimaksud adalah tiadanya kebenaran (seolah-olah semua relatif, sambil lupa bahwa posisi ini sendiri—dengan mengatakan semua relatif—memiliki klaim kebenaran). Dengan Perspektivisme Nietzsche membuka ketakterbatasan sudut pandang atas dunia. Masing-masing akan memandang dunia dari sudutnya, dan masing-masing meraih selubung kebenaran tertentu dari sudut tersebut. Itu sah-sah saja. Barangkali nanti akan ada yang memfiksasi kebenaran yang ia terima, namun barangkali ada pula yang sanggup melihat bahwa tiap selubung kebenaran adalah undangan untuk lebih jauh menyingkap yang lebih men-*dalam* lagi.

Mengambil sudut pandang perspektivis artinya memandang dunia dari sudut khasnya, sembari sadar bahwa sudutnya terbatas dan bahwa dunia yang dia lihat tidak pernah berhenti mengungkapkan dirinya. Bila tegangan ini direngkuh, tuduhan bahwa Perspektivisme adalah *subjektivisme* bisa dihindari. Justru mengakui karakter pengetahuan sebagai perspektivis bisa membuat manusia sadar bahwa pengetahuannya hanyalah satu di antara sekian banyak sudut perspektif lainnya. Artinya, ada peluang komunikasi intersubjektif. Lagi pula, model perspektif ini terutama mengajak dirinya sendiri untuk rendah hati, karena apa yang ia ketahui tidak pernah menyentuh yang akhir, entah karena sudutnya terbatas dan harus dikonfrontasikan dengan orang lain entah karena dunia itu sendiri selalu menawarkan enigmanya.

Apakah artinya lalu yang ada hanyalah interpretasi? Nietzsche memang pernah berbicara tentang "yang ada hanyalah interpretasi" saat dia mengkritik kaum positivis yang percaya bahwa "yang ada hanyalah fakta". Memang di depan realitas (teks), posisi perspektivis akan membuka lebar-lebar keran interpretasi secara tak terbatas.

Masing-masing dari sudutnya akan melihat secara perspektivis. Partitur musik Mozart bisa dibaca dan diinterpretasikan secara berbeda-beda oleh para *conductor* besar. Teks Mozart membuka dirinya secara tak terbatas pada interpretasi tanpa batas. Tidak ada batas untuk interpretasi. Tetapi juga jelas, bahwa interpretasi tidak pernah meninggalkan teks (realitas). Jadi mengatakan "yang ada hanyalah interpretasi" melupakan dua hal: ia melupakan apa yang diinterpretasi, dan melupakan orang yang menginterpretasi itu sendiri. Posisi Nietzsche *lebih sederhana*: orang yang menginterpretasi *ada*, ia menginterpretasi secara perspektivis. Cara dia menginterpretasi inilah yang nantinya menjadi simtom untuk kekuatan atau kelelahan kehendak. Subjek dalam pemikiran Niezsche tetap ada dan hadir, ada subjek yang loyo, ada pula subjek yang kuat. Di sisi lain, objek atau realitas yang diinterpretasi juga *ada*, yaitu dunia dan realitas itu sendiri yang karakternya tak terbatas.

Jika realitas diumpamakan *teks*, maka teks tersebut adalah apa yang darinya hanya bisa tampak *tekstur*nya belaka. Berpendapat bahwa sebuah tekstur adalah kebenaran tentu sah-sah saja. Menjadi masalah manakala tekstur tersebut dipegang secara fiksatif sebagai kebenaran. Masalah juga muncul manakala tekstur yang ada lalu dianggap sebagai satu-satunya yang ada sehingga teks ditiadakan. Pada dua kasus di atas soalnya bukan pada ada atau tiadanya teks dan tekstur, bukan isi doktrin tentangnya, melainkan justru menyingkapkan mengapa dia menghendaki tekstur saja, ada apa dengan kehendaknya?, itulah *poin*nya. Tekstur hanya mengatakan secara sementara dan terbatas teks di bawahnya, ia sama sekali bukan representasi dari teks. Teks itu sendiri ada di sana, tak terbatas, memikat dan menggetarkan dan selalu siap menawarkan dirinya. Subjek dan objek ada secara menyatu dalam analisis fisio genealogis nietzschean, sama halnya pemikiran tidak pernah lepas dari subjek yang memikirkannya. Pada relasi subjek dan objek, pemikiran dan subjek pemikir, inilah yang namanya Filsafat sebagai transformasi

terus-menerus diajukan oleh Nietzsche. Cara menangkap objek (tekstur) tidak mengatakan sesuatu pun tentang teks yang dia objekkan. Cara itu hanyalah mengungkapkan dirinya sendiri, keutuhan atau keterserakan dirinya. Secara sebaliknya, keutuhan atau keloyoan diri manusialah yang menentukan bagaimana ia berelasi dengan teks dan tekstur-teksturnya. Orang yang butuh pegangan akan memegangi sebuah tekstur sebagai teks itu sendiri. Ia mereduksi teks dalam sebuah tekstur demi kebutuhannya untuk terus hidup, sekalipun dengan itu ada implikasi yang mematikan. Sebaliknya, orang yang berani melepaskan dirinya dari kebutuhan pegangan akan lebih dimungkinkan untuk menari di seutas tali tekstur di atas jurang teks. Ia mampu bergembira hidup di level tekstur (permukaan) meski ia sadar berada di bibir jurang teks (*kedalaman*). Dalam tegangan itulah Filsafat nietzschean mengajak kita untuk selalu semakin men*dalam*.

Kedalaman realitas inilah yang pada akhirnya mengajak uraian tentang Nietzsche ini ke pembahasannya tentang kegunaan Politeisme. Kritik Nietzsche atas Kristianisme dan agama monoteis pada umumnya, dalam teks *GS* "Buku Ketiga", § 143[251] ini, menyampaikan secara mendasar kritiknya tentang *idée fixe*, tentang ketunggalan *Idea* yang mereduksi teks menjadi satu macam tekstur belaka. Munculnya Tuhan-Tuhan pada zaman politeis dilihat Nietzsche sebagai ujud kebutuhan manusia untuk membenarkan bayangan tentang dirinya sendiri. Sejauh manusia yang terdiri dari pluralitas impuls mampu mengekspresikan dirinya dalam pluralitas Tuhan-Tuhan sesuai dengan masing-masing kebutuhan impuls: di situlah *kegunaan* Politeisme dibandingkan Monoteisme. Dalam masyarakat primitif, keselamatan kelompok memiliki nilai yang tinggi. Bisa dipahami kalau individu tidak mendapatkan tempat untuk memperlihatkan dirinya, maka hukum dan adat dibuat untuk melindungi kelompok, bukan individu. Dalam ruang sempit seperti

---

251 Bdk. Buku *GS*, hlm. 158–159.

itulah, Politeisme menjadi ruang terbuka bagi individu untuk menentukan hukum dan ideal masing-masing. Dewa-dewi yang beraneka ragam menolong individu untuk mengafirmasi dirinya, menjadi alibi untuk egoisme dan individualitas mereka. Dalam arti inilah, Politeisme berguna bagi individu kuno.[252] Bencana bagi umat manusia menurut Nietzsche justru datang ketika pluralitas Tuhan tersebut mulai distandardkan. Artinya, pluralitas impuls manusia sendiri mulai diatur, dibuat standar, difiksasikan pada satu ideal manusia. Proyeksi selektif yang memunculkan satu Tuhan, Monoteisme, inilah yang selain membosankan (menjadi *monotonoteisme*)[253] juga berbahaya! Munculnya satu tuhan biasanya dibuat di atas korban banyak Tuhan di altar yang berdarah. Pengebirian Tuhan-Tuhan menjadi satu Tuhan hanyalah manifestasi dari pengebirian atas manusia. Atas nama benar-salah dan baik-jahat, impuls kaya manusia ditekan, dan dihilangkan.Bukannya memperkaya manusia, tindakan tersebut justru mereduksi manusia. Selebihnya, kalau manusia cacat akhirnya membuat dunia kehidupan makin rusak, itu adalah konsekuensi yang tak terelakkan darinya. Monoteisme, atau berkuasanya satu Tuhan yang adalah satu *ideal fixed* proyektif manusia, mengakibatkan pemiskinan dan pematian ketakterbatasan realitas yang adalah dunia itu sendiri. Inilah teks dari *GS* § 143.

> "*Tentang kegunaan paling besar Politheisme*. Bahwa individu boleh membuat ideal *dia sendiri*, bahwa darinya ia lalu menurunkan hukum-hukum, sukacita, dan hak-haknya sendiri—tak diragukan lagi, itulah hal yang sampai saat itu dianggap sebagai hal paling mengerikan di antara semua penyelewengan-penyelewengan manusia, dianggap sebagai

252 Valadier, Paul, *Nietzsche et La Critique du Christianisme*, hlm. 541.

253 Bdk. *Antikrist* § 19: "Dua ribu tahun, dan tidak ada satu Tuhan barupun! Tetapi, toh selalu ada hadir kekuatan *ultimatum* dan *maksimum* yang memberi bentuk pada Tuhan-Tuhan, pada *creator spiritus* (*roh pencipta*) dalam diri manusia, Tuhan yang patut dikasihani tersebut adalah dari monotono-theisme kristiani."

pada dirinya sendiri penyembahan berhala. Sebenarnya, beberapa orang langka yang berani bertindak seperti di atas, mengikuti pendapat mereka sendiri, mereka itu selalu membutuhkan sebuah apologi yang biasanya bermakna sbb.: 'Bukan diri saya! Bukan saya! Tetapi sebuah Tuhan, lewat diri saya!' Seni dan kekuatan mengagumkan untuk menciptakan Tuhan-Tuhan—Politeisme—itulah impuls yang muncul secara leluasa. Impuls itu memurnikan diri, menyempurnakan diri, dan meluhurkan dirinya sendiri: karena pada asalnya memang sebuah impuls vulgar dan tak tampak, tercampuradukkan dengan egoisme, ketidaktaatan dan kecemburuan. *Bersikap memusuhi* impuls akan ideal dirinya sendiri: itulah yang pada suatu masa menjadi hukum seluruh moralitas. Saat itu yang ada hanya satu norma: 'sang manusia'—dan tiap kelompok orang percaya bahwa sepertinya mereka *memiliki* bentuk unik dan terakhir. Tetapi, di atas dirinya sendiri, di luar, jauh di sebuah yang melampaui di sana toh diizinkan untuk membayangkan sebuah *pluralitas norma-norma*: Tuhan yang ini tidak menolak atau menghujat Tuhan yang lainnya! Di situlah untuk pertama kalinya orang berani membayangkan adanya eksistensi-eksistensi individual, untuk pertama kalinya hak individu-individu dihormati. Penemuan Tuhan-Tuhan, pahlawan-pahlawan, segala macam makhluk yang supramanusiawi, yang di batas atau inframanusia, para kurcaci, para bidadari, centaurus, satyr, hantu dan setan, temuan-temuan itu semua adalah awal yang tak terkirakan harganya bagi pembenaran untuk aspirasi seorang aku dan pembenaran bagi kedaulatan individu. Kebebasan yang dipercaya ada pada Tuhan ini atau itu melawan Tuhan yang lainnya lalu memberi kebebasan kepada diri kita sendiri untuk melawan hukum-hukum, adat istiadat, dan tetangga-tetangga. Sebaliknya, Monoteisme, konsekuensi kaku dari doktrin tentang seorang manusia normal unik—artinya kepercayaan pada sebuah Tuhan normal, yang di luar darinya hanyalah ilah-ilah palsu dan

> penuh kebohongan—bisa jadi adalah bahaya paling besar bagi kemanusiaan sampai saat itu. Di situ umat manusia diancam oleh fiksasi prematur, sejauh kita bisa menilainya, sebagaimana spesies-spesies binatang lainnya yang telah mencapainya terlebih dahulu. Dalam hal itu, semuanya percaya pada sebuah binatang normal dan unik, percaya pada sebuah ideal dari spesies mereka sendiri, dalam darah dan dagingnya, mereka mengasimilasi secara definitif moralitas adat istiadat. Politeisme adalah prabentuk kebebasan dan pluralitas pemikiran manusia: kekuatan untuk menciptakan sendiri mata yang baru dan personal, semakin lama semakin baru dan personal; sedemikian sehingga dari antara semua binatang, hanya manusia yang bisa menghindarkan diri dari kebekuan perspektif dan horizon kekal."

Pertanyaan sepintas yang muncul: apakah dengan menolak Monoteisme dan memperlihatkan *kegunaan* Politeisme, sebagaimana layaknya isme-isme, Nietzsche menganjurkan sebuah kepercayaan baru? Kalau kepercayaan pada satu Tuhan diruntuhkan, bukankah otomatis orang akan jatuh dalam kepercayaan pada banyak Tuhan? Jadi, Nietzsche toh masih butuh percaya sesuatu, ia jatuh dalam kontradiksi diri. Benarkah begitu? Tidak, kesimpulan ini terlalu cepat. Pertama, Nietzsche tidak pernah mendasarkan argumentasinya pada *kegunaan*. Apa yang berguna, misalnya selubung kebenaran, ia terima dan ia pahami sebagai kebutuhan manusia untuk bisa hidup. Pegangan, agama, *idée fixe* atau obat itu semua berguna bagi manusia. Hanya, harus berhati-hati karena kegunaan tersebut bukan tanpa bahaya. Oleh karena itu, Nietzsche tidak pernah berhenti pada mana yang lebih berguna, ia menunjukkan kritik negatif dan positifnya atas sesuatu, lalu bergerak melampauinya. Kedua, Politeisme juga bukan iman baru nietzschean karena di teks *GS* § 143 dengan tegas ia menyatakan bahwa Politeisme hanyalah *prabentuk* dari sesuatu yang ingin diajukan Nietzsche: "kebebasan dan pluralitas pemikiran

manusia". Politeisme masih bersifat *pra* karena di situ manusia belum mengafirmasi diri begitu saja. Manusia masih menggunakan sarana dewa-dewi untuk mengafirmasi dirinya. Yang dibayangkan Nietzsche adalah sebuah horizon ketakterbatasan baru di mana kemungkinan pluralitas manusia dan pluralitas yang-kudus—yang adalah pluralitas realitas itu sendiri—dimungkinkan tanpa lagi jatuh dalam fiksasi naif.

Bentuk paling kontradiktif dari iman dan kepercayaan baru atas horizon tak terbatas itu tampak dalam omongan Nietzsche tentang *Dionysos*.[254] "Aku adalah murid terakhir dan yang-terurapi terakhir dari tuhan Dionysos", demikian pernyataan Nietzsche dalam *MBJ* § 295. Dionysos digambarkan sebagai lambang "afirmasi religius atas kehidupan". Ia juga dikatakan oleh Nietzsche dengan berbagai julukan: "Tuhan pengunjung", "*der Versucher-Gott*", "Tuhan penggoda", "Tuhan yang tak dikenal" atau "Tuhan yang tahu menari". Apa sebenarnya maksud Nietzsche dengan mengajukan Dionysos sebagai 'iman' barunya? Bukankah katanya dia ingin melampaui segala bentuk pemikiran yang seturut fisio-genealoginya disetir oleh kebutuhan untuk percaya? Bukankah dengan mengajukan kembali sebuah 'Tuhan'—apa pun nama dan julukannya—ia jatuh dalam kontradiksi diri? Ketika Nietzsche berumur 20 tahun ia menuliskan puisi pada "Tuhan yang tak dikenal" ini:

> "Aku ingin mengenalmu, Yang Tak Dikenal
> Kau yang merebut kedalaman jiwaku

254 Menurut Paul Valadier, *Nietzsche et La Critique du Christianisme*, hlm. 553–555, istilah Dionysos sangat berkaitan dengan keadaan *soliter*—sesuatu yang menjadi pengalaman hidup Nietzsche sendiri. Dionysos menemani Nietzsche sejak *Lahirnya Tragedi* sampai teks-teks akhir Nietzsche. Dionysos adalah "pengalamanku yang paling intim", demikian kata Nietzsche dalam *Lihatlah Manusia*,, "Lahirnya Tragedi" § 2. Sekaligus, istilah ini juga harus dihadapi dengan hati-hati. Di satu sisi, Dionysos jelas-jelas merepresentasikan pengalaman intim Nietzsche. Tetapi di sisi lain, Nietzsche sendiri dengan jelas menegaskan bahwa Dionysos adalah "konsepku untuk…..". Dionysos hanyalah penunjukkan untuk sesuatu yang lain (*Lihatlah Manusia*, "Demikianlah Zarathustra Bersabda", § 8).

Kau yang menghempas hidupku seperti badai
Kau yang tak bisa ditangkap, kau yang seleluhur denganku
Aku ingin mengenalmu, bahkan melayanimu".[255]

Adorasi dan sikap penuh hormat, sekali lagi ditunjukkan Nietzsche ketika berbicara tentang si "jenius hati, Tuhan agung yang ambigu dan penggoda, yang namanya Dionysos" (*MBJ*, § 295).[256] Dalam teks ini, Nietzsche tanpa sungkan menunjukkan bahwa ide Tuhan seperti itu sudah ia miliki sejak ia kanak-kanak. Bahkan, tanpa ragu ia menulis bahwa "sejak itu, aku belajar banyak hal, terlalu banyak hal, terutama mengenai filsafatnya Tuhan tersebut. Dan saya katakan—bisik-bisik saja—akulah murid terakhir dari Tuhan Dionysos".

Nietzsche yang sangat kejam dalam mengkritik semua bentuk Tuhan, *secara kontradiktif* justru diam-diam memiliki kultus tersendiri pada Tuhan yang satu ini. Betulkah Nietzsche jatuh dalam kontradiksi diri? Kultus diam-diam ini tidak hanya berhenti pada saat Nietzsche berusia 42 tahun, ia meneruskan adorasinya untuk Dionysos sampai tulisan-tulisan akhir hidupnya. Teks *posthumous* dari 1888[257] menunjukkan bagaimana Nietzsche menghadap-hadapkan antara *Dionysos* dengan *Yang Tersalib*:

"Menentukan: jika manusia *religius* yang tipikal adalah bentuk dekaden [semua pembaharu besar, semuanya tanpa kecuali, adalah sakit dan epileptik/ayan]; tetapi dengan begitu apa kita tidak mengecualikan sebuah tipe manusia religius, orang *pagan*? Apakah kultus pagan bukan sebuah bentuk

255 Bagian akhir puisi ini diterjemahkan dari teks Nietzsche tahun 1864 saat ia baru berumur 20 tahun. Teks ini secara lengkap bisa ditemukan dalam buku Paul Valadier, *Nietzsche: L'athée de rigueur,* Paris: Desclée de Brouwer, 1975, hlm. 104–105.

256 Bdk. Teks *Par-delà Bien et Mal* yang dikutip oleh Paul Valadier dalam *L'athée de rigueur,* pada hlm. 105. Valadier memberitahu bahwa teks ini ditulis tahun 1886—masa penulisan GS edisi kedua—saat Nietzsche berusia 42 tahun.

257 Bdk. Teks "Inédit de l'année 1888" sebagaimana diberikan Paul Valadier *L'athée de rigueur,* pada hlm. 149–150.

pengakuan dan afirmasi atas kehidupan? Bukankah wakil tertinggi atasnya seharusnya menjadi pembela dan pengilahi kehidupan? Tipe roh yang hebat dan penuh ekstase! Tipe roh yang menerima dalam dirinya kontradiksi dan apa yang problematis dari eksistensi, dan dengan begitu *menyelamatkan* kontradiksi dan problem eksistensi tersebut! Di situlah aku menempatkan Dionysosnya kaum Yunani: afirmasi religius atas kehidupan, hidup total yang tidak ditolak dan tidak pula direduksi menjadi separuh (tipikal—bahwa tindakan seksual membangunkan rasa kedalaman, rasa kerahasiaan, dan rasa hormat).

Dionysos lawan 'Yang Tersalib': kalian melihat di situlah oposisinya. Perlawanan tersebut tidak muncul dari perbedaan akan makna kemartiran—karena kemartiran memiliki arti lain lagi. Kehidupan itu sendiri, kesuburan dan kemampuannya untuk selalu tumbuh kembali, mensyaratkan adanya kesakitan, kehancuran, kehendak untuk memusnahkan. Sementara di lain pihak, penderitaan dari 'si tersalib, sejauh dia tidak bersalah', justru bermakna penolakan atas kehidupan, sebagaimana tampak dalam rumusan hukuman yang ditimpakan kepadanya. Kita sudah bisa menebak soalnya: masalahnya adalah soal makna penderitaan, dalam arti kristiani atau dalam arti tragis. Yang pertama (arti kristiani), penderitaan harus diartikan sebagai jalan menuju ke sebuah ada yang kudus; sementara pada yang kedua (arti tragis), penderitaan memberi nilai kepada *yang ada sejauh yang ada ini sebagai cukup kudus* untuk menerima penderitaan lainnya lagi secara tak terbatas. Manusia tragis akan mengafirmasi datangnya penderitaan yang lebih pahit lagi: dia ini cukup kuat, cukup utuh, cukup cocok untuk diilahikan karenanya; sementara orang kristiani malah justru menolak apa yang paling membahagiakan yang bisa muncul di atas bumi ini: dia ini cukup lemah, cukup miskin, tak mampu untuk menderita dalam kehidupan ini dalam

> bentuk apa pun. Tuhan yang ada di salib adalah kutukan bagi kehidupan, sebuah peringatan agar dihindari segera; sedangkan Dionysos yang tercabik-cabik adalah sebuah *janji* kehidupan: dia akan lahir kembali secara terus-menerus dan akan datang kembali dari kehancurannya."

Kalau ada sebuah Tuhan yang masih diikuti Nietzsche, lewat teks-teks di atas tampak bahwa Tuhannya Nietzsche adalah Dionysos. Ciri Tuhan ini, ia hadap-hadapkan dengan Tuhan kristiani yang adalah Sang Tersalib. Nietzsche yang memuja-muji Yesus, tetapi mendiskreditkan Kristusnya Paulus, kali ini memberi perspektif lain dalam melihat bagaimana penderitaan Yesus ditafsirkan oleh pengikutnya. Yesus yang tidak bersalah dilihat menderita demi penebusan manusia. Di balik itu ada logika kristiani, yang menurut Nietzsche menyeleweng: dunia yang salah perlu ditebus dengan penderitaan demi kepenuhan kehidupan. Penderitaan menjadi jalan menuju kekudusan. Pertama, Nietzsche melihat bahwa penderitaan tidak perlu diagungkan seperti itu. Apakah kita yakin bahwa dengan penderitaan kita menjadi lebih kudus, lebih mendalam? Hati-hati, itulah anjuran Nietzsche (bdk. Kata Pengantar *GS* § 3). Kedua, di balik kemartiran kristiani ada sebuah logika menyeleweng yang belum apa-apa sudah menyalahkan dunia. Dunia salah, dan untuk itu perlu ditebus dengan derita. Bagi Nietzsche, dunia adalah apa yang ada begitu saja, ia campuran kebahagiaan dan penderitaan, campuran kebenaran dan kesalahan. Menolak dunia dan mereduksinya menjadi separuh, inilah yang hendak dilampaui Nietzsche. Baginya, dunia seutuhnya harus diafirmasi, iya kepada kebenaran dan iya kepada kesalahan, iya kepada kebahagiaan dan iya kepada derita. Itulah *kesalehan* yang ditawarkan Nietzsche. Oleh sebab itu, yang ketiga, Nietzsche sangat skeptis bahwa derita yang *sekali saja* dari Yesus sudah cukup untuk menebus dan menyelamatkan dunia. Kalau berniat menyelamatkan dunia, menurut Nietzsche, tidak cukup hanya menderita sekali saja dan berharap selamat. Manusia harus berkubang dalam perang

terus-menerus, ia harus menderita banyak supaya akhirnya terasah tajam dan bisa selamat. Jalan penebusan, bagi Nietzsche adalah jalan tragis: menerima yang ada secara apa adanya, dan membuka diri juga pada penderitaan yang datang secara tak terbatas. Dari sudut pandang itu, Dionysos yang tercabik-cabik berkali-kali dan hidup lagi menjadi contoh kebalikan dari Yang Tersalib. Ia adalah wakil roh kuat dari zaman pagan, ia menjadi simbol untuk afirmasi pada dunia seadanya, dan itulah yang namanya sikap saleh nietzschean.[258]

Meskipun begitu, pertanyaan toh tetap mengusik: pun dalam oposisinya kepada Kristianisme, dalam ya penuhnya pada yang ada sebagai ada, bukankah Dionysos tetap sebuah Tuhan, artinya Nietzsche tetap *percaya* pada sesuatu? Nietzsche tetap jatuh dalam kontradiksi diri?

Jawabannya terletak dalam kata *kontradiksi* itu sendiri. Nietzsche adalah pemikir kontradiksi. Ia bergerak menari antara iya naif dan tidak naif. Ia adalah sekaligus iya dan tidak. Dalam sikapnya terhadap Tuhan, ia jelas-jelas melampaui kaum agamis yang dengan ya naif percaya begitu saja pada adanya Tuhan. Lalu, dalam

---

258 Bdk. Berthold Damshäuser, "Friedrich Nietzsche: Filsuf dan Penyair", dalam *Nietzsche: Syahwat Keabadian*, hlm. 23: "Betapa bermakna Dionysos bagi Nietzsche, terbukti juga oleh otobiografinya *Ecce Homo*, kalimat terakhir dari buku ini berupa imbauan berikut: *Dionysos gegen den Gekreuzigten!* (Dionysos, bukan si Tersalib!). Nietzsche memilih Dionysos, karena Kristus menurutnya tidak mengiyakan kehidupan, raga, dan bumi, cuma rela berkorban demi akhirat. Sedangkan, Dionysos juga rela berkorban, tetapi bukan demi akhirat (yang bagi Nietzsche cuma sebuah ilusi), melainkan demi kehidupan di bumi, tempat ia mencipta, terutama di bidang seni dan budaya. Dalam *Ecce Homo* Nietzsche menulis: *Bersikaplah dionysis, iyakanlah kehidupan!* Dan Nietzsche mengajar untuk bertindak estetis, bukan moralis, juga untuk *amor fati* yang berarti 'cintailah takdir(mu)'." Dalam catatan kaki no. 16, hlm. 24, Damshäuser menulis: "*Amor fati*: ungkapan terkenal Nietzsche dalam bahasa Latin. Ungkapan itu berkaitan dengan ide *Keberulangan Abadi*, takdir utama bagi manusia. Menghadapi keberulangan abadi itu, manusia perlu menjalani tiap detik kehidupannya dengan sebuah cara yang membuatnya sanggup untuk mencintai detik itu dan untuk—tanpa ngeri—mengatakan: kembalilah!"

kritiknya untuk Ateisme, ia melampaui posisi ateis sederhana yang mengatakan tidak secara naif kepada Tuhan. Nietzsche mengatakan iya sekaligus tidak kepada Tuhan. *Kata* Tuhan bagi Nietzsche adalah *kata* atau *konsep*. Ia tidak merepresentasikan apa pun. Ia bukanlah *chose en soi* yang seolah-olah memiliki identitas pejal, bisa ditangkap dan diidentifikasi. Sama halnya ketika Nietzsche berusaha membuat pembacanya paham mengenai apa itu *Kehendak Kuasa*, tentang Dionysos pun ia berada pada level yang sama. Dionysos adalah *konsep*, *kata* untuk membuat kita paham mengenai sesuatu. Apa itu? Ia bermaksud membuat kita paham bahwa yang di*kata*kan sebagai Tuhan sebenarnya adalah pluralitas realitas itu sendiri. Ia sebenarnya tetap tinggal enigmatis, tak terpahami, tak bisa di*kata*kan. Ia adalah asing dan tak dikenal, datang hanya mengunjungi secara sesukanya, ia tidak mengharapkan apa-apa dan tidak menuntut apa-apa dari pengikutnya. Ia hanya mengajar kita untuk menari dengan kaki-kakinya yang ringan.

Kalau akhirnya Nietzsche mengambil figur Dionysos, sebabnya karena figur ini *menolong* pembaca untuk sampai ke pemahaman tersebut. Dionysos adalah dewa asing, yang diintrodusir ke *Pantheon* Yunani secara terlambat. Ia dikenal sebagai dewa topeng, yang bisa mentransformasikan dirinya menjadi berbagai ujud. Berkelana di mana-mana untuk menyebarkan anggur, dan dikenal sebagai pengunjung. Di mata Nietzsche pula, Dionysos adalah dia yang sejak kecil tercabik-cabik tetapi hidup kembali.[259] Namun, pertolongan

259 P.E. Easterling, "A Show for Dionysus" dalam *The Cambridge Companion to Greek Tragedy* (edited by P. Easterling), Cambridge University Press, 1997, pada hlm. 45, memperlihatkan kompleksitas figur Dionysos sebagai dewa anggur dan mukjizat, dewa alam liar dengan kultus *phallophoric*nya (simbol kesuburan seksual), *god of ecstatic possesion*, dewa tarian, dewa topeng dan penyamaran, *god of mystic initiation who offers his worshippers the possibility of blessing in an afterlife*. Tetapi, ia memberi catatan bahwa atribusi-atribusi di atas juga bisa dikenakan pada dewa Pan, Artemis atau pun Apollo! Jadi, memang sulit untuk begitu saja menganggap itu semua sebagai khas Dionysos. Toh meski begitu, dalam kesimpulan yang dibuat pada halaman 52, P.E. Easterling menunjukkan bahwa: "Scholars these days are much readier to see references in drama for Dionysiac mystery cult to Dionysus in his association with death and afterlife and with the means whereby 'salvation'

Nietzsche ini sekaligus juga *penuh jebakan*, karena Dionysos lebih umum dikenal sebagai dewa anggur, mabuk-mabukan, pesta seks dan alkohol bebas-bebasan. Ia adalah dewa kesuburan. Ia dikenal berwajah kewanita-wanitaan sekaligus penakluk ulung wanita. Ia pun bisa secara sesat menginsinuasikan seolah-olah ia adalah anti Tuhan kristiani (Yesus menderita sekali untuk menebus, Dionysos menderita berkali-kali; Yesus adalah anak manusia yang menjadi Allah, Dionysos adalah setengah dewa dan setengah manusia, dan seterusnya).

Itulah salah satu kesulitan menafsir figur Dionysos. Kalau ada satu hal yang menarik dari cerita Yunani tentang Dionysos yang pas untuk menjadi *alat bantu memahami* Nietzsche: dalam kunjungannya ke pulau Naxos, Dionysos memperistri Ariadne. Siapakah Ariadne itu? Ia adalah figur terkenal mitologi Yunani yang memberikan benang kepada Theseus agar dia selamat dari Labirin tempat Minotaurus menunggu korban-korban untuk disantapnya. Ya, Dionysos mengingatkan kita akan benang Ariadne. Ia mengingatkan pembaca Nietzsche untuk mencari benangnya supaya bisa keluar selamat dari labirin yang sengaja dibuatnya.

Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa kultus Nietzsche kepada Dionysos adalah kultusnya pada realitas itu sendiri. Realitas apa adanya, dalam campuran kesalahan kebenaran, dalam campur aduk kebaikan dan kejahatannya, adalah kudus. Sikap menerima realitas apa adanya seperti itulah yang disebut oleh Nietzsche sikap

---

may be achieved. […] In his recent book Seaford (*Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developping City-State*, 1998, chapter 8) goes some way in the direction of Nietzschean view that the mystic sufferings of Dionysus are at the centre of tragic patterns of action, but this approach is open to the objection […] Maybe we should be content to see the secret story of Dionysus' dismembrement, death and rebirth, and the pattern of mystic initiation for which the story served as *aition*, as one of the several powerful myths about the relations between gods and men that offered the dramatist particular scope—subjects which were multivalent enough to be used for the dramatisation of a range of possible issues, political, social, moral or existential, without imposing a narrowly limiting interpretation on any of them."

manusia *saleh*. Kalau masih ada yang keberatan karena mengira *toh bagaimana pun* Dionysos disebut berulang-ulang sebagai Tuhan, bisa sekali lagi dijelaskan bahwa Dionysos bukanlah Tuhan ultima melainkan hanya sebuah *tipe* Tuhan. Sama sebagaimana realitas menampakkan dirinya secara perspektivis, Nietzsche melihat adanya *tipe* Tuhan yang menampak dari realitas di depannya. Tanpa pretensi memutlakkan atau menjadikannya sebagai *idée fixe*, Nietzsche sendiri cukup puas untuk mengatakan Dionysos sebagai sebuah *tipe* Tuhan belaka. Kalau dalam semua doktrinnya Nietzsche hendak melampaui, kali ini ia pun ingin melampaui *konsep* Tuhan, bukan dengan menciptakan anti Tuhan, bukan pula dengan meng*atas*i Tuhan, melainkan dengan sopan dari bawah mengajukan sebuah *tipe* Tuhan yang hanya pas untuk *tipe* manusia tertentu.[260]

> "[…] Barangkali kaki-kaki yang ringan adalah milik konsep 'Tuhan'… Apakah masih perlu untuk menunjukkan sebuah Tuhan yang melampaui preferensi orang baik-baik dan orang berakal sehat? Juga yang melampaui—bisik-bisik antarkita saja—baik dan jahat? Ia yang memiliki pandangan lepas, untuk mengatakannya seperti Goethe. Dan untuk mengatakannya dengan otoritas Zarathustra yang begitu dihargai: Zarathustra melangkah begitu jauh sehingga ia mengakui untuk dirinya sendiri: 'aku hanya percaya pada Tuhan yang tahu *menari*…'

260 Jeanne Champeaux, *Lectures de Nietzsche,* hlm. 205, memperlihatkan bahwa kesulitan utama Nietzsche adalah bahwa ia tidak mampu menciptakan "bahasa baru" bagi pemikiran-pemikirannya yang orisinal. Apakah bahasa baru diperlukan untuk mengatakan realitas yang memang tak terbahasakan? Inilah pertanyaan besar manusia. Atau sebenarnya dalam hal ini Nietzsche justru telah menemukannya. Maksud penulis, Nietzsche tahu keterbatasan bahasa, tetapi ia tidak *mutung* dan lari dari keterbatasan tersebut. Ia tidak jatuh dalam mutisme, ia tidak jatuh pula dalam hiper Neologisme. Bahasa ia gunakan secara terbatas, sejauh membantu menyampaikan ide-idenya. Sekaligus ia memperingatkan secara kontinyu bahwa apa yang ia *kata*kan tidak dibatasi oleh pem*bahasa*an tersebut. Dan itu tidak dengan sikap resignatif (menyerah), karena Nietzsche justru dikenal sebagai pengguna bahasa yang ulung serta indah. Bahasa adalah cermin manusia sendiri: sesuatu yang terbatas sekaligus memiliki aspirasi pada ketakterbatasan. Kita ada dalam ketegangan itu.

> Marilah kita katakan sekali lagi: betapa Tuhan-Tuhan baru masih dimungkinkan! Zarathustra sendiri, sesungguhnya, hanyalah seorang ateis yang bangka: ia tidak percaya pada ilah-ilah kuno, tidak juga pada yang baru. Zarathustra mengatakan bahwa ia *dulu percaya*; tetapi Zarathustra tidak *akan percaya*… Semoga itu dipahami dengan baik.
>
> Tipe Tuhan seturut tipe roh pencipta, 'manusia agung"'.[261]

4. Beberapa Pertanyaan Kritis untuk Nietzsche

Dari uraian tentang Dionysos, tampak bagaimana Nietzsche melampaui Teisme dan Ateisme yang merupakan posisi biner ya naif dan tidak naif kepada Tuhan. Dengan mengambil jarak, penuh waspada, Nietzsche mengafirmasi sebuah kekudusan yang adalah realitas itu sendiri. Ia bersikap iya dan tidak sekaligus. Ia tidak ingin jatuh melakukan fiksasi realitas dalam ide tentang Tuhan. Kalau Tuhan hendak di-*kata*-kan, di-*konsep*-kan, Tuhan akhirnya menjadi semacam kata terbatas, konsep terbatas, ide yang tidak fiksatif. Tuhan nietzschean seperti itu haruslah diterima sebagai selubung yang tidak berpretensi mengatakan apa pun tentang ketuhanan dalam dirinya sendiri. Ia hanyalah selubung sementara untuk sesuatu yang lebih mendalam: pluralitas dan *chaos* itu sendiri.

Pada tingkat pertama, persis *pilihan* afirmasi realitas sebagai pluralitas kaotis tersebutlah yang perlu ditanyakan secara kritis kepada Nietzsche. Dengan alatnya sendiri, yaitu fisio-genealogi, Nietzsche perlu ditanya "apa yang ia kehendaki dengan menghendaki realitas sebagai *chaos* yang selalu lolos dari identifikasi?" Jawaban yang bisa dibayangkan: cara penghendakan seperti itu adalah cara orang yang kuat, yang melampaui, yang mampu menerima realitas apa adanya. Tetapi, lepas dari jawaban pada level isi, pertanyaan tetap menggantung di depan Nietzsche: mengapa ia *memilih*

261 Teks Nietzsche ini adalah "Inédit de l'année 1888" sebagaimana dikutip Paul Valadier, *L'athée de rigueur,* hlm. 150–151.

menghendaki seperti itu dan bukan lainnya? Bukankah realitas bisa ditafsir secara apa saja, lepas dari skema Nietzsche tentang cara penghendakan lemah atau kuat? Mengapa Nietzsche *memilih* menafsir seperti itu?

Pada tingkat kedua, informasi Nietzsche bahwa orang kuat—di mana kehendaknya adalah upaya penyatuan terus-menerus tanpa berhenti di titik *fixed*—adalah dia yang melihat realitas sebagai plural, *chaos* dan menawarkan untuk selalu di*kosmos*kan tanpa pernah berhenti, cara memandang seperti itu secara ironis mengingatkan kita akan teori kebenaran korespondensi. Maksudnya, bukankah di situ Nietzsche masih jatuh dalam *kesesuaian subjek dengan objek*? Bukankah *adequatio* masih tampak dalam skema tersebut? Pun kalau itu menyangkut soal pluralitas kaotis yang lolos dari segala upaya identifikasi (dalam diri subjek dan dalam diri objek), bukankah di situ ada kesesuaian dari 'cara subjek memahami dirinya' dengan 'yang ia pahami sebagai realitas'? Gampangnya, justru karena subjek menyadari diri sebagai *chaos*, maka ia pun otomatis *memproyeksikan* realitas di depannya sebagai kaotis. Nietzsche belum lolos dari mekanisme *adequatio* ini.

Akhirnya, pada tingkat ketiga, bisa dikatakan bahwa pilihan tafsir yang belum lepas dari *adequatio* membuat kita merenung: kalau begitu, karena kita semua selalu dihadapkan pada pilihan, dan cara manusia berpikir tidak pernah lepas dari *adequatio*, bukankah kita harus hidup dengan itu semua? Maksudnya, bukankah kritikan Nietzsche tentang *idée fixe* sungguh berguna sekaligus terlalu ekstrem? Dalam skema fisio-genealogis nietzschean, orang yang butuh pegangan akan jatuh dalam *idée fixe* (fiksasi atau sesuatu); sebaliknya orang yang bisa melepaskan diri dari kebutuhan tersebut akan memperlakukan *idée fixe* secara lepas tanpa pretensi memegangnya sedikitpun. Pada skema tersebut, tampak adanya *adequatio* antara si penghendak dan isi yang ia kehendaki. Dan skema tersebut sama sekali tidak menghilangkan

subjek (si penghendak) maupun objek (isi yang dikehendaki). Titik perhatian Nietzsche lebih ditujukan dalam analisis tentang subjek penghendak. Ia menyimpulkan adanya tipe melemah atau tipe menguat di situ. Dan secara umum bisa dikatakan bahwa Nietzsche tidak mempedulikan isi yang dikehendaki, karena isi itu bersifat *interchangeable*. Berangkat dari *pelalaian sengaja* ini, lantas kita bisa berpikir: kalau demikian, bukankah isi doktrin tentang Tuhan, tentang ideologi, tentang agama, atau apa pun memang pada dirinya sendiri *intact*. Tuhan pada dirinya sendiri tetap di sana tak tersentuh oleh kritikan Nietzsche, sama halnya Marxisme, Kapitalisme, Anarkisme, Patriotisme, dan segala bentuk isi kepercayaan manusia. Itu semua, dalam dirinya sendiri, tidak diurusi oleh kritik Nietzsche.

Tuhan yang mati adalah Tuhan kristiani dan Tuhan metafisis sebagaimana dikehendaki secara orang lemah. Tetapi, bukankah Tuhan kristiani, Tuhan metafisis tersebut masih bisa dikehendaki secara orang kuat? Metafisika, bahasa, *kata*, *konsep*, bisa saja pucat dan mati karena ia digunakan secara lemah. Tetapi, bukankah secara kuat kita bisa *menggunakan* Metafisika, bahasa, *kata*, *konsep*? Singkatnya, bukankah anjuran Nietzsche untuk hidup melampaui, hidup dengan tahu batas kegunaan ilusi, penuh sopan santun di depan enigma dan penuh waspada adalah—sebuah sumbangan sangat besar dari Nietzsche supaya kita bisa *berelasi secara kuat* dengan isi doktrin apa pun—secara jelas membuat kita sadar di mana Nietzsche sendiri terlalu ekstrem dalam *pilihannya* untuk memperlihatkan bahwa isi-isi doktrin adalah nihil? Tuhan kristiani, bila dikehendaki *secara kuat*, tidak akan menjadi Tuhan Nihil. Demikian juga Tuhan metafisis, atau isi doktrin kepercayaan apa pun. Dikehendaki secara kuat Tuhan seperti itu akan dihayati sebagai gerak pewahyuan yang tak pernah berhenti. Tuhan menjadi daya dorong manusia untuk senantiasa berziarah mencari-Nya tanpa pernah berpretensi bisa menangkap-Nya secara fiksatif dan antropomorfistik. Dengan demikian, realitas apa adanya, kalau

dikehendaki secara kuat, ia bukanlah sesuatu yang nihil. Kalau Nietzsche percaya bahwa anjurannya untuk hidup kuat adalah upayanya untuk hidup dalam Nihilisme secara aktif, di sini rupanya kita kembali ke problem pada tingkat pertama: mengapa ia *memilih* melihat realitas sebagai nirnilai, plural, *chaos* belaka. Pertanyaan soal *pilihan cara pandang* inilah yang masih menggantung.

Bahwa dunia menjadi bernilai atau nirnilai, itu tidak lepas dari *pilihan* cara pandang yang kita kenakan padanya. Paling tidak sejauh kita masih berbicara sebagai manusia normal, *les communs des mortels*, begitu kata orang Prancis (artinya, kita-kita orang biasa yang bisa mati). Pada Nietzsche, ia *memilih* memandang realitas sebagai nirnilai. Itu adalah pilihan dia. Orang kristiani, sebagaimana terungkap dalam kisah *Kitab Kejadian* (*Genesis*), memilih kisah Penciptaan yang mengatakan "Tuhan memandangnya baik". Justru karena *memandang* ciptaan sebagai baik, akibatnya, realitas yang ada juga bernilai baik bagi orang kristiani. Itu adalah pilihan orang kristiani. Letak penting *pilihan cara pandang* ini sudah dimulai oleh tradisi pemikiran agustinian[262] yang tampak dari ungkapan ambigu: *cintailah, dan berbuatlah sesukamu*. Bagi Agustinus, orientasi sikap batin mendahului pengetahuan atau konsep-konsep apa pun mengenai kebaikan atau moral yang diterapkan pada realitas. Jika dasarnya adalah cinta, jika pilihan dasarnya sudah benar-benar cinta, maka realitas seadanya akan diterima apa adanya. Di situ ambiguitas yang ada hanyalah semu, karena kata-kata Agustinus itu tidak bisa ditafsir secara lain. Kembali ke pertanyaan kita kepada Nietzsche, soal mengapa ia *memilih* memandang realitas sebagai nirnilai, pertanyaan ini bukan dari kebutuhan akan penjelasan kognitif, melainkan pertanyaan tentang pilihan dasar personal yang de fakto dijalani Nietzsche. Karena ia memandang begitu, maka realitas menjadi seperti itu.

---

262 Bdk. Charles Taylor, *Sources of the Self*, hlm. 449.

Itulah pertanyaan-pertanyaan berat yang bisa disampaikan kepada Nietzsche. Bila masih mencari beberapa pertanyaan ringan yang bisa dipikirkan, ada beberapa hal yang bisa diajukan. Pertama, Nietzsche menampilkan dirinya sebagai pemikir subtil, yang tidak ingin jatuh dalam simplifikasi hitam putih. Masalahnya, ia sendiri kadang tidak konsisten. Soal Buddhisme dan Kristianisme misalnya, ia langsung melihatnya sebagai neurosis. Ia tidak berminat (atau mungkin dia sendiri terbatas) untuk melihat kompleksitas dan pluralitas Buddhisme serta Kristianisme. Menyangkut Kristianisme, Nietzsche cenderung mendasarkan kritiknya kepada Kristianisme yang Paulus-Agustinus-Pascal-Luther. Nietzsche tidak melihat bahwa ada aliran lain dalam Kristianisme yang sama sekali lain nadanya: misalnya alur Ireneus-Aquinas-Erasmus dan Calvin. Jika satu tradisi kristiani menekankan dosa dan rasa bersalah, apakah itu mencerminkan seluruh Kristianisme? Di sini Nietzsche sendiri buru-buru dalam mencari contoh isi doktrin agama. Kedua, dengan demikian Nietzsche yang senang cita rasa halus kadang jatuh dalam *judgement* parsial. Jika fisio genealogi pretensinya hanya menjadi detektor tanpa memberikan *judgement*, analisis Nietzsche tentang Kristianisme tidak memperlihatkan hal tersebut. Penyederhanaan-penyederhanaan dan *judgement* yang tidak subtil jangan-jangan menjadi simtom bagi *kehendak tidak mau melihat*, atau *pilihan cara pandang* sebagaimana sudah diuraikan di atas.

"Yang Indah bersuara dengan bisikan,
ia menyelinap ke jiwa-jiwa yang paling waspada."
(*Demikian Zarathustra Bersabda* II, "Kaum Berkeutamaan")

BIBLIOGRAFI

Teks Karya Friedrich Nietzsche

Pengetahuan yang Mengasyikkan terjemahan untuk edisi bahasa Prancis *Le Gai Savoir (GS)*, Paris: Gallimard-Folio Essais, 1982 (terjemahan Pierre Klossowski, dikoreksi dan ditambahi oleh Marc B. Lanay, dan diperkaya dengan catatan dan teks varian dari Giorgio Colli dan Mazzino Montinari). Sebagai pembanding, digunakan teks Jerman *Die fröhliche Wissenschaft ("la gaya scienza")*, Leipzig: Reclam-Verlag, 1990; dan teks Inggris dari Walter Kaufmann, *The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*, New York: Random House, 1974.

Melampaui Baik dan Jahat (MBJ) terjemahan untuk edisi bahasa Prancis *Par-delà Bien et Mal: prélude d'une philosophie de l'avenir (PBM)*, Paris: Gallimard-Folio Essais. 1971. Edisi ini terjemahan dari Cornélius Heim, diperkaya dengan catatan dan teks varian dari Giorgio Colli dan Mazzino Montinari. Edisi Jerman untuk rujukan adalah *Jenseits von Gut und Böse*, Stuttgart: Alfred Kroner Verlag, 1953.

Filsafat pada Jaman Tragis Yunani terjemahan untuk edisi Prancis yang berjudul *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs* (diikuti *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignements*), Paris: Gallimard-Folio Essais, 1975. Edisi ini terjemahan dari Jean-Louis Backes, Michel Haar, dan Marc B. de Launay dari teks Jerman *Nachgelassene Schriften 1870–1873*; edisi ini diperkaya dengan catatan dan teks varian dari Giorgio Colli dan Mazzino Montinari. Dalam edisi ini ada pula artikel Nietzsche: *"Kebenaran dan Kebohongan dalam makna Ekstra-Moral"* terjemahan dari "*Vérité et Mensonge au sens Extra-Moral*".

Senjakala Berhala-Berhala adalah terjemahan untuk edisi Prancis *Crépuscule des Idoles* (*CI)*, Paris: Gallimard-Folio Essais, 1974. Edisi ini terjemahan *Götzen-Dämmerung* dari Jean-Claude Hémery, diperkaya dengan catatan dan teks varian dari Giorgio Colli dan Mazzino Montinari. Rujukan bahasa Inggris yang dipakai: *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, (transl. by R. J. Hollingdale), Penguin Books, 1968.

Lahirnya Tragedi adalah terjemahan untuk edisi Prancis *La Naissance de la Tragédie* (*Die Geburt der Tragödie*, ditambahi dengan *Nachgelassene Fragmente 1869–1872*). Paris: Gallimard-Folio Essais, 1977. Edisi

Prancis ini terjemahan Michel Haar, Phillipe Lacoue-Labarthe dan Jean-Luc Nancy, diperkaya dengan catatan dan teks varian dari Giorgio Colli dan Mazzino Montinari. Dalam edisi ini ada artikel "*La vision dionysiaque du monde"* (terjemahan ke dalam bahasa Prancis oleh Jean-Louis Backès).

Introduksi untuk Membaca Dialog-Dialog Platon adalah terjemahan untuk edisi Prancis *Introduction à la lecture des dialogues de Platon* (dari bahasa Jerman *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge),* Olivier Berrichon-Sedeyn, Paris: Editions de l'éclat, 1998 (edisi pertama dicetak tahun 1991).

Œuvres F. Nietzsche, Paris: Flammarion, 2000. Kata Pengantar buku ini dibuat oleh Patrick Wotling. Dalam edisi untuk karya-karya Nietzsche ini ditemukan *Inilah Manusia* (*Ecce Homo*), *Demikian Zarathustra Bersabda*, *Kasus Melawan Wagner*, *Genealogi Moral, Antikristus (Der Antikrist*, yang oleh orang Prancis lebih sering diterjemahkan sebagai *Antéchrist – Sebelum Kristus*).

Maka Berbicaralah Zarathustra (Buku I), terjemahan Dami N. Toda, Penerbit Nusa Indah, 2000.

Nietzsche: Opere 2870/1881, Roma: Grandi Tascabili Economici, 1993.

Sumber Bacaan Lainnya

Allison, David B. (ed.), *The New Nietzsche*, New York: Delta, 1977.

Ansell-Pearson, Keith, "The Significance of Michel Foucault's Reading of Nietzsche: Power, the Subject, and Political Theory" dalam *Nietzsche: A Critical Reader* (edited by Peter R. Sedgwick), Blackwell Publishers, 1996.

Arifin, Chairul Drs., *Kehendak untuk Berkuasa F. Nietzsche,* Penerbit Erlangga, 1987.

Balaudé, Jean-François dan Wotling, Patrick (editor), *Lectures de Nietzsche*, Paris: Livre de Poche-Librairie Générale Française, 2000.

Battistini, Yves, *Héraclite d'Ephèse*, Paris: Editions "Cahiers d'Art, Mai 1948.

Beaubatie, Yannick, *Le Nihilisme et la Morale de Nietzsche,* Découvrir, 1994.

Beauffret, Jean, "La pensée du rien dans l'œuvre de Heidegger" (1964) dalam *De l'existentialisme à Heidegger: Introduction aux philosophies de l'existence,* Paris: Librarie philosophique J. Vrin, 2000.

Bertens, K. *Filsafat Kontemporer Prancis*, Jakarta: Gramedia (edisi revisi dan perluasan), cetakan ketiga, Agustus 2001.

Besnier, Jean-Michel, *Histoire de la Philosophie Moderne et Contemporaine/1*, Paris: Livre Poche – Biblio Essais, 1993.

Burnet, John, *Early Greek Philosophy,* New York: The Meridian Library, 1957.

Constantinidès, Yannis. *Nietzsche*. Collection "Prismes". Hachette. 2001.

Constatinidès, Yannis, "Philosopher en corps", dalam *Philosophie Magazine* – hors série, *No. 26,* 2015, hlm. 70–72.

Copleston, Frederick, *A History of Philosophy*: *Volume VII. Modern Philosophy Part II.* New York: Image Books.

Damshäuser, Berthold, "Friedrich Nietzsche: Filsuf dan Penyair", *Nietzsche: Syahwat Keabadian, Jilid VI Seri Puisi Jerman*, Ed. Agus R. Sarjono dan Berthold Damshäuser, Depok: Penerbit Komodo Books, 2010.

Dastur, Françoise, "Heidegger" dalam *Histoire de la Philosophie III, Vol 1*, Paris: Gallimard, 1974.

De Romilly, Jacqueline, *La tragédie grecque,* Paris: PUF, 1994 (cetakan pertama 1970).

Derrida, Jacques dan Roudinesco, Elisabeth, *De quoi demain: Dialogue,* Paris: Fayard-Galilée. 2001.

Derrida, Jacques, *Eperons: Les Styles de Nietzsche.*

Derrida, Jacques, *Khôra,* Paris: Editions Galilée, 1993 (versi pertama teks ini terbit tahun 1987, dalam *Poikilia: Etudes offertes à Jean-Pierre Vernant,* Paris: EHESS).

Droit, Roger-Pol, "Schopenhauer l'incompris", *Le Monde*, 25 juillet 2003, à 12h59, http://www.lemonde.fr/a-la-une/article/2003/07/25/schopenhauer-l-incompris_328871_3208.html.

Eribon, Didier, *Michel Foucault (1926-1984)*, Paris: Champs-Flammarion, 1991.

Easterling, P.E. (editor), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge University Press, 1997.

Eltchaninoff, Michel, "Dostoïevski et Nietzsche ont le même objectif: provoquer, l'écroulement du grandiouse édifice de la métaphysique occidentale", dalam *Philosophie Magazine/ Hors-serie No. 26*, 2015, hlm. 34–36.

Erelle, Anna, "Skyping with the enemy: I went undercover as a jihadi girlfriend", *The Guardian online*, Tuesday 26 May 2015 08.00 BST, http://www.theguardian.com/world/2015/may/26/french-journalist-poses-muslim-convert-isis-anna-erelle (diakses 26 mei 2015 pkl. 18.30 WIB).

Ferrand, Jean-Paul, *Schopenhauer ou l'épreuve de la volonté*, Paris: Ellipses, 1998.

Foucault, Michel, "Nietzsche, Genealogy, History" dalam *Language, Counter-Memory, Practice* (edited by Donald F. Bauchard), Oxford: Blackwell, 1977.

Foucault, Michel, "Prison Talk" (interviewer: J.-J. Brocher) dalam *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977* (edited by Colin Gordon), New York: Pantheon Books, 1980.

Foucault, Michel, "Nietzsche, Freud, Marx" dalam *Nietzsche: Colloque de Royaumont*, Paris: Minuit, 1968 (teks ini dicetak ulang dalam *Dits et écrits, 1954–1988*, Vol. 1: *1954–1969*).

Foucault, Michel, *Philosophy, Politics, Culture. Interviews and Other Writings 1977–1984,* London: Routledge, 1988.

Granier, Jean, *Nietzsche,* Paris: PUF, Collection *Que Sais-Je*, cetakan ke-7 tahun 2000 (cetakan pertama terbit tahun 1982).

Graves, Robert, *Les Mythes Grecs,* Paris : Pluriel-Fayard, 1967 (edisi pertama tahun 1958).

Harich, Wolfgang, *Nietzsche et ses freres*, Paris: éditions Delga, 2010 (edisi aslinya dalam bahasa Jerman terbit tahun 1994).

Hassan, Fuad, *Berkenalan Dengan Eksistensialisme*, Jakarta: Pustaka Jaya, cetakan ke-8 tahun 2000, (cetakan pertama tahun 1973).

Hatta, Muhammad, *Alam Pikiran Yunani,* Jakarta: Penerbit Tinta Mas, 1980 (buku ini dituliskan di Neira, Mei 1941).

Hayman, Ronald, *Nietzsche: Nietzsche's Voices* (diterjemahkan ke bahasa Prancis oleh edisi Inedit-Essais-Points), 2000.

Heidegger, Martin, "La Métaphysique de Nietzsche", dalam *Nietzsche II par Martin Heidegger,* Paris: NRF Gallimard. Terjemahan ke bahasa Prancis dibuat tahun 1971 oleh Pierre Klossowski dari judul asli *Nietzsche*, Günther Neske Verlag, 1961.

Hersch, Jeanne, *Etonnement philosophique,* Paris: Gallimard-Folio/Essais, 1993 (edisi pertama tahun 1981).

Hesiod dan Theognis, *Hesiod: Theogony, Work of Days and Theognis (Elegies)*, Penguin Books. 1973.

Horkheimer, Max dan Adorno, T.W., "Odysseus or Myth and Enlightenment, Excursus 1" dalam *Dialectic of Enlightenment,* London: Allen Lane, 1973.

Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers,* Oxford: Clarendon Press, 1948 (first edition 1947, translated from German Manuscript by Edward. S. Robinson).

Janz, Curt Paul, *Nietzsche: Biographie Tome I, Enfance, Jeunesse, Les années Bâloises*, Paris: Gallimard, 1984 (edisi Jerman terbit pertama kali 1978).

Janz, Curt Paul, *Nietzsche: Biographie*, *Tome III, Les Dernières Années du Libre Philosophe, La Maladie*, Paris: Gallimard, 1985 (edisi Jerman terbit pertama kali 1978–1979).

Jaspers, Karl, *Nietzsche: Introduction à sa philosophie* (diterjemahkan ke dalam bahasa Prancis oleh Henri Niel), Paris: Gallimard, 1950.

Jeannière, Abele, *La Pensée d'Héraclite d'Ephèse,* Paris: Aubier, 1959.

Kaufmann, Walter, *Tragedy and Philosophy,* Princeton University Press, 1979 (first edition 1968).

Klossowski, Pierre, "Circulus Vitiosus Deus", *Nietzsche Aujourd'hui*, Paris: 10/18, 1973.

Leahy, Louis, *Aliran-Aliran Besar Ateisme*, Yogyakarta: Kanisius, 1985.

Le Rider, Jacques, *Nietzsche en France: De la fin du XIXe siècle au temps présent,* Paris: PUF, 1999.

Levine, Peter, *Nietzsche and the Modern Crisis of the Humanities,* 1976, diterjemahkan oleh Ahmad Saidah ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Nietzsche: Krisis Manusia Modern,* Yogyakarta: Penerbit IRCiSod, April 2002.

Magnis-Suseno, Franz, "Friedrich Nietzsche: Dekonstruksi Kemunafikan", *13 Model Pendekatan Etika,* Yogyakarta: Kanisius, 1998.

Magnis-Suseno, Franz, "Sosok Pemikiran Habermas", *Filsafat sebagai Ilmu Kritis,* Yogyakarta: Kanisius, 1992.

Majalah *Magazine Littéraire Hors-Série* N° 3. 4ème trimestre, 2001.

Majalah *Magazine Littéraire* N° 383, Janvier 2000.

Majalah *Basis* Edisi Khusus Akhir Abad XX, No. 11–12, tahun ke-49, November–Desember 2000.

Montinari, Mazzino, *"La volonté de puissance" n'existe pas*, Paris: Ed. de l'Eclat, 1996.

Mohamad, Goenawan, "Zarathustra di Tengah Pasar", *Setelah Revolusi Tidak Ada Lagi,* Jakarta: AlvaBet, 2001.

Mohamad, Goenawan, "Arung Ekstasi" catatan pendamping untuk buku St. Sunardi *Nietzsche,* Yogyakarta: LkiS, 1996. Artikel yang sama dengan judul "Nietzsche, Arung dan Ekstasi" ditemukan dalam bukunya *Setelah Revolusi Tak Ada Lagi* halaman 118–128.

Münster, Arno, *Nietzsche et le Nazisme*, Editions Kimé, 1995.

Ortoli, Sven, "Être nietzschéen, c'est dire 'oui'", *Philosophie Magazine* – hors série, *No. 26,* 2015, hlm. 44–49.

Parain, Brice (ed.), *Histoire de philosophie I, vol. 1. Orient-Antiquité,* Paris: Gallimard, 1969.

Ramond, Charles, *Le vocabulaire de Derrida,* Paris: Ellipses, 2001.

Roos, Richard, "Les derniers écrits de Nietzsche et leur publication", *Revue philosophique* n° 146, tahun 1956 ; artikel "Elisabeth Förster-Nietzsche ou la soeur abusive" dalam *Etudes germaniques*, 1956.

Sans, Edouard. *Schopenhauer,* Collection *Que Sais-Je*, Paris: PUF, cetakan kedua 1993 (cetakan pertama terbit tahun 1990).

Simha, André, *Nietzsche*, Paris: Bordas, 1988.

Sorel, Reynal, *Les Cosmogonie Grecques*, Collection *Que Sais-Je,* Paris: PUF, 1994.

Solomon, Robert C., "Nietzsche Ad Hominem: Perspectivism, Personality, and Ressentiment", *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Bernd Magnus and Kathleen M. Higgins (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Sugiharta, Bambang I., *Postmodernisme: Tantangan bagi Filsafat,* Yogyakarta: Kanisius, cetakan ke-4 2001 (cetakan pertama terbit tahun 1996).

Sunardi, St., *Nietzsche,* Yogyakarta: LkiS, 1996.

Taylor, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity,* Cambridge University Press, 2000 (first published 1989).

Valadier, Paul, *Nietzsche et La Critique du Christianisme,* Paris: CERF, 1974.

Valadier, Paul. *Nietzsche: L'athée de rigueur,* Desclée de Brouwer, 1975.

Veillard Baron, Jean-Louis, *Philosophie française,* Paris: Armand Colin, 2000.

Verhaar, Jo, *Filsafat yang Berkesudahan,* Yogyakarta: Kanisius, 1999.

Walther, Helmut, "The Young Nietzsche", revised and expanded version of a Lecture held before the Gesellschaft für kritische Philosophie Nürnberg on May 8, 2002; situs http://www.virtusens.de/walther/djn_e.htm

https://feelosofi.com/
https://filosofi101.blogspot.com
https://filosofi102.blogspot.com
https://filosofi103.blogspot.com
https://filosofi104.blogspot.com
https://filosofi105.blogspot.com
https://filosofi106.blogspot.com
https://filosofi107.blogspot.com
https://filosofi108.blogspot.com
https://filosofi109.blogspot.com
https://filosofi110.blogspot.com